3 1761 06993590 6

Über das Verhältniſs

der

kritiſchen Philoſophie

zur moraliſchen,

politiſchen und religiöſen

Kultur des Menſchen;

---

zur Beantwortung der Frage:

Ob man

nach den Grundſätzen jener Philoſophie

ein guter Menſch,

ein guter Bürger, und ein guter Chriſt

ſeyn könne?

Jena,

bey J. C. Voigt. 1798.

Die philoſophiſchen Syſteme, die von ihren Verfaſſern für andre erfunden, und als Feigenblätter oder des Zanks und der Schau wegen aufgeſtellt werden, gehen vernünftige Leute eigentlich gar nicht an. Die Philoſophen aber, die nach Licht und Wahrheit forſchten für eignes Bedürfniſs und um ſich den Stein der Unwahrheit, der ſie drückte, vom Herzen zu ſchaffen, gehen andre Menſchen eigentlich und ſehr nahe an. Auch wo ſie irrten und verunglückten, irrten und verunglückten ſie auf dem *Bette der Ehren.* Denn, *wenn du den Trieb zur Wahrheit und zum Guten im Menſchen nicht ehren willſt; was hat er denn noch, das du ehren mögeſt?*

Asmus.

BD
573
K7
LIBRARY
JAN 22 1
UNIVERSITY OF TORONTO
781350

Vorrede.

Der Verfaſſer gegenwärtiger Schrift hat wegen derſelben nur wenig im Voraus zu erinnern. Sie verdankt ihren Urſprung einer äuſsern, für den Verfaſſer zwar ſehr ehrenvollen, aber ebendarum nicht wohl öffentlich mittheilbaren Veranlaſſung. Sie iſt um ebendieſer Veranlaſſung willen eigentlich nicht für Philoſophen von Profeſſion, ſondern zunächſt bloſs für denjenigen Theil des denkenden Publikum's beſtimmt, welcher an den Verhandlungen der Philoſophen inſofern Antheil nimmt, als dieſe Verhandlungen einigen *Einfluſs auf das praktiſche Leben* haben oder wenigſtens haben können. Man darf alſo hier nicht ſowohl neue und tiefe Unterſu-

chungen über die *Prinzipien* der kritiſchen Philoſophie erwarten, als vielmehr bloſs eine populäre Darſtellung und mehrſeitige Beleuchtung ihrer *Reſultate* in Rückſicht jenes Einfluſſes.

Daſs der Verfaſſer eine ſolche unternommen hat, darüber bedarf er wohl, auch ohne ſich auf jene beſondre Veranlaſſung zu berufen, keiner weitläufigen Rechtfertigung. Diejenigen, welche in die ſogenannten Geheimniſſe der kritiſchen Philoſophie eingeweiht zu ſeyn vorgeben, halten ſich freylich für überzeugt, daſs die Einwürfe, welchen dieſe Schrift begegnen ſoll, auf bloſser Unkenntniſs und Miſsdeutung beruhen. Aber es iſt Pflicht für ſie, dieſes mit der möglichſten Evidenz zu zeigen, und die Unkenntniſs und das Miſsverſtändniſs zu heben, nicht aber mit ſtolzer Selbſtgefälligkeit auf die ſogenannten Uneingeweihten herabzuſehen, und die Bedenklichkeiten derſelben durch die blo-

ſse Verſicherung, ſie verſtänden die neue Philoſophie nicht, von der Hand zu weiſen. Überdieſs ſind dieſe Einwürfe zum Theile von Männern gemacht worden, denen man wohl Scharfſinn und Wahrheitsliebe genug zutrauen darf, um zu glauben, daſs ſie wenigſtens im Stande waren, die kritiſche Philoſophie nach ihrem Gehalte und Werthe zu prüfen, und daſs ſie nicht etwa aus böſem Willen ſich gegen dieſelbe auflehnten, um ſie durch bloſse Verläumdungen bey dem groſsen Publikum oder den weltlichen Machthabern in übeln Kredit zu bringen. Sollten alſo jene Einwürfe gar keiner Beherzigung — ſollten ſie nicht wenigſtens einer ernſtlichen, mit Offenheit und Redlichkeit angeſtellten Prüfung werth ſeyn?

Der Verfaſſer verſteht aber hier unter *kritiſcher* Philoſophie zunächſt bloſs eigentliche *Kantiſche* Philoſophie, und hat alſo auf die Bemühungen derjenigen Freunde

dieſer Philoſophie keine Rückſicht genommen, welche dieſelbe zu erläutern, zu beveſtigen, auch wohl zu berichtigen und weiter anzuwenden oder auszuführen geſucht haben. Denn ohne dieſen Bemühungen ihren Werth abzuſprechen oder gar durch dieſe Erklärung ein nachtheiliges Licht auf ſie werfen zu wollen, ſo kann es doch dem Verfaſſer bey der Miſshelligkeit der kritiſchen Philoſophen unter einander nicht verdacht werden, wenn er ſich in dieſer Schrift bloſs an die *gemeinſchaftliche Quelle* ihrer verſchiedenen Lehrmeynungen hielt, und ſeinen Satz nur von dieſer darzuthun ſich bemühte. Jeder von denen, welche ſich kritiſche Philoſophen nennen, und gewiſſe eigenthümliche von den Kantiſchen Lehrſätzen (ſcheinbar oder würklich) abweichende Behauptungen aufgeſtellt haben, mag ſich deshalb, wenn er es ſonſt für gut findet, ſelbſt rechtfertigen, und ſofort zeigen, daſs ſeine Behauptun-

gen entweder ächt Kantisch, oder (wofern er dieses nicht darthun kann oder will) wenigstens eben so wenig, als Kant's Lehrsätze, gefährlich und schädlich seyen.

Übrigens versichert der Verfasser mit aller Aufrichtigkeit, dass er das, was er in diesem Aufsatze als seine eigne Behauptung niederschrieb, aus voller, inniger Überzeugung schrieb. Hat er geirrt, so belehre man ihn ohne Bitterkeit, und mit der Schonung, die man jedem schuldig ist, der es mit der Wahrheit redlich meynt. Da er selbst einige seiner Behauptungen, die er in früheren Versuchen aufstellte und nach wiederholter Prüfung als Irrthümer befunden zu haben glaubt, in dieser Schrift ohne Zurückhaltung als solche verworfen hat: so fürchtet er um so weniger, von andern billigen Männern in Anspruch genommen zu werden, wenn er — ungeachtet der bereitwilligsten Anerkennung ihrer übrigen Verdienste und des aufrich-

tigſten Geſtändniſſes, ihren anderweiten Belehrungen ſehr viel in Rückſicht ſeiner eignen Erkenntniſs ſchuldig zu ſeyn — dennoch gewiſſen Behauptungen derſelben nach ſeiner gegenwärtigen Überzeugung ſeinen Beyfall verſagte. Doch den wahrhaft wahrheitliebenden Mann kann es nicht beleidigen, wenn man ihn aus Gründen des Irrthums zeihet; wohl aber muſs es ihn beleidigen, wenn man ihn deshalb erſt um Verzeihung bittet, weil man eben dadurch Miſstrauen gegen ſeine Wahrheitsliebe verräth. — *Amicus Plato, amicus Cicero, ſed magis amica veritas.* Geſchrieben zu Wittenberg., im Februar, 1798.

Willhelm Traugott Krug.

Inhaltsanzeige.

Einleitung . . . . . Seite 3

Erſter Abſchnitt:

Kann der konſequente Freund der kritiſchen Philoſophie ein guter Menſch ſeyn? 11

Zweyter Abſchnitt:

Kann der konſequente Freund der kritiſchen Philoſophie ein guter Bürger ſeyn? 56

Dritter Abſchnitt:

Kann der konſequente Freund der kritiſchen Philoſophie ein guter Chriſt ſeyn? 109

Schlußanmerkung 229

Kann der

Freund der kritiſchen Philoſophie

ein guter Menſch,

ein guter Bürger und ein guter Chriſt

ſeyn?

Wer die Wahrheit, alles Gute, was sich ihm zeigt, auf sich frey würken läßt, ohne laut oder leise, öffentlich oder heimlich, unmittelbar oder mittelbar demselben entgegen zu würken — wer sich gegen die Wahrheit bloſs passiv verhält — ihr weder offensiv noch defensiv widersteht — wer nichts will, als was sie will — sie, die Wahrheit, die wahre Natur der Dinge — und ihr Verhältniſs zu uns — sie, die alles erleuchtende Vernunft aller Vernunft — wer nicht aus Eigensinn, oder Eigenliebe, nicht aus Haſtigkeit, nicht aus Trägheit, nicht aus Herrschsucht, nicht aus Kriecherey — abspricht, eh' er sie gehört hat — wer nie vor reifer, ruhiger, leidenschaftloser Überlegung urtheilt — auch, wenn er geurtheilt hat, für alle Zurechtweisung ein offenes, hörendes Ohr, ein lenksames Herz hat — wer sich der Wahrheit freut, wo und wann und wie und bey wem und durch wen er sie immer finden mag — sich nicht berühren läßt vom Irrthume im Munde des Herzensfreundes — die Wahrheit mit offenen Armen von den Lippen des Todfeindes herausholt und an sein Herz drückt — wer allenthalben Überzeugung hochhält, nie wider, nie ohne Überzeugung handelt, urtheilt, spricht — der ist der redliche Rechtschaffene; eine Ehre der Menschheit — er ist aus der Wahrheit. Christus würd' ihn einen Sohn der Wahrheit nennen.

Lavater.

Einleitung.

Es gibt eine doppelte Art, die Wahrheit eines Satzes zu beſtreiten. Einmal kann man es *direkt* thun, indem man die Ungültigkeit der Prinzipien, worauf der Satz beruht, geradezu beweiſt; ſodann aber auch *indirekt*, indem man aus demſelben Folgerungen ableitet, welche gewiſſen andern als ausgemacht angeſehenen Sätzen widerſtreiten, und aus dieſem Widerſtreite zurück auf die Ungültigkeit des Satzes ſchlieſst, aus welchem ein ſolcher Widerſtreit hervorgeht. Die erſte Art der Widerlegung iſt unſtreitig an und für ſich die vorzüglichere; denn ſie gewährt eine gründliche Einſicht, belehrt uns von der Sache ſelbſt ohne Umſchweife, und bewahrt uns vor der Gefahr, durch Neigung oder Vorurtheil gegen einen an ſich wahren Satz eingenommen, und ſo von dem bloſsen Scheine eines daher zu beſorgenden Unheils irre geführt zu werden, während die letzte Art ſehr leicht dazu gemiſsbraucht werden kann, die Per-

ſon des Gegners verhaſst zu machen, und durch Sophiſtereyen den Leſer oder Hörer von dem wahren Standpunkte abzuführen, aus welchem eine Behauptung, wenn man über ihre Gültigkeit gründlich urtheilen will, der Natur der Sache nach betrachtet werden muſs. Jene iſt daher eines philoſophiſchen Kopfes und unparteyiſchen Wahrheitsforſchers würdiger, erfordert aber auch in den meiſten Fällen weit mehr Nachdenken und Prüfungsgeiſt, als dieſe. Indeſſen kann auch die indirekte Beweisart zuweilen mit Nutzen gebraucht werden, wenn man nur dabey den Satz, den man beſtreiten will, *richtig* auslegt, *folgerecht* ſchlieſst, und ſich hütet, *willkürlich* gewiſſe Sätze, welchen die zu widerlegende Behauptung entgegen ſeyn ſoll, als ausgemacht und gültig anzunehmen, während ſie doch nichts weniger als ausgemacht und allgemeingültig ſind. Denn auſserdem iſt dieſe Methode weiter nichts, als eine elende *Konſequenzmacherey*, deren ſich jeder *Philoſoph* um ſo mehr enthalten ſollte, da eben hierin die trügliche Kunſt des *Sophiſten* beſteht.

Was ſo eben von der Beſtreitung *einzelner Sätze* geſagt worden iſt, läſst ſich auch auf die Widerlegung *ganzer Syſteme*, als zuſammenhangender Inbegriffe mehrerer Sätze, anwenden. Man kann die Gültigkeit der *Prinzipien* eines Syſtems geradezu in Anſpruch nehmen. Man kann ſich aber auch an die *Reſultate* deſſelben halten, und

durch konſequente Schlüſſe den Widerſtreit derſelben ſowohl unter einander, als mit andern ausgemachten Sätzen darſtellen, oder die gefährlichen Folgen zeigen, welche ſich daraus für Sittlichkeit, Religion und Menſchenwohl ergeben. Denn wer mag in Abrede ſeyn, daſs ein Lehrgebäude, wenn auch bey Errichtung deſſelben noch ſo viel Tiefſinn und Scharfſinn aufgewendet worden wäre, dennoch in ſich ſelbſt ungültig und höchſt verwerflich ſeyn müſſe, woferne es Reſultate aufſtellt, die der wahren Tugend, der wahren Frömmigkeit, und der wahren Glückſeeligkeit Abbruch thun! Der allgemeine Materialiſm, der Fataliſm, der Pantheiſm und Atheiſm ſind unſtreitig von dieſer Beſchaffenheit. Es kann daher vernünftiger Weiſe keinem Menſchen von geſundem Verſtande und guter Geſinnung übel genommen werden, wenn er auch bloſs aus dieſem Grunde, indem er ſich auf die Ausſprüche des Gemeinſinns und des ſittlichen Gefühls ſtützt, jene Syſteme verwirft, ohne die falſchen Spekulazionen, auf welchen ſie beruhen, in ihrer Blöſse darſtellen zu können.

Man hat nun in den neueſten Zeiten auch den *Kritiziſm*, oder das Syſtem der kantiſchen Philoſophie, auf dieſe Art zu widerlegen geſucht. Man hat darzuthun ſich bemüht, daſs bey allem Tiefſinne und Scharfſinne, welchen der Urheber dieſes neuen philoſophiſchen Lehrgebäudes in Errichtung deſſelben gezeigt habe, und bey allem

Guten und Brauchbaren, welches in den dahin gehörigen Schriften deſſelben in mancherley Hinſicht enthalten ſey, dennoch dieſes Syſtem ſolche Grund-Lehr- und Folge-Sätze aufſtelle, welche, genau beſehen und reiflich erwogen, keinen wahrhaft guten Menſchen, Bürger und Chriſten bilden können. Denn die kritiſche Philoſophie ſey in ihren moraliſchen Forderungen zu überſpannt, indem ſie, durch Aufſtellung eines reinen oder bloſs formalen Sittengeſetzes und Verwerfung aller ſinnlichen Antriebe zur Befolgung deſſelben, den Menſchen aus der Sphäre heraushebe, in welche ihn der Urheber ſeiner Natur weislich geſetzt habe. Sie ſey alſo inſoferne wenigſtens *unanwendbar* und *unfruchtbar* für das Leben. Sie begünſtige aber noch überdieſs inſonderheit den Ungehorſam gegen die Geſetze des Staats, und den Unglauben in Anſehung der geoffenbarten Religionslehren, indem ſie, durch ſtete Berufung und Hinweiſung auf die Selbſtgeſetzgebung der menſchlichen Vernunft und des menſchlichen Willens, ihre Schüler abgeneigt gegen alle Auktorität mache. Sie ſey alſo in dieſer Hinſicht für poſitives Recht und poſitive Religion, dem Staate und der Kirche, als welche ſich auf menſchliche und göttliche Auktorität gründen, *gefährlich*, und müſſe mithin, da dieſes die beyden Hauptſtützen der öffentlichen und privaten Wohlfahrt ſeyen, auf das praktiſche Leben einen ſehr *nachtheiligen* Einfluſs haben.

Dieſe Einwürfe und Bedenklichkeiten laſſen ſich nun nicht dadurch heben, daſs man ſich auf *das praktiſche Leben* oder das *Verhalten* der Philoſophen ſelbſt beruft, welche ſich Freunde der kritiſchen Philoſophie nennen, indem man etwa zeigen wollte, daſs ſie wenigſtens nicht ſchlechter als andre Menſchen oder Philoſophen ſind, und daſs ſie eben ſo wohl als dieſe die Auktorität des Staats und der Kirche reſpektiren. Denn das Erſte würde eben kein vorzügliches Lob ſeyn, und was das Letzte betrifft, ſo würde man mit Recht fragen können: Reſpektiren die kritiſchen Philoſophen die Auktorität des Staats und der Kirche bloſs äuſserlich oder auch innerlich? Aus anerkannter Schuldigkeit oder bloſs aus Furcht vor der Gewalt, durch welche jene Auktorität unterſtützt wird? Und geſetzt, dieſer Reſpekt ſey innerlich und pflichtmäſsig, ſo läſst ſich weiter fragen, ob er eine würkliche Folge ihrer Grundſätze ſey, oder bloſs die Folge des durch an ſich böſe Grundſatze noch nicht ganz verdorbenen oder erſtickten ſittlichen Gefühls? Handeln ſie nicht vielleicht zum Glücke für ſich und für die Welt inkonſequent, ohne es ſelbſt zu wiſſen? Iſt aber eben deswegen nicht zu befürchten, daſs ſie über kurz oder lang ihre Inkonſequenz einſehen, und ſofort ihren Grundſätzen getreuer handeln werden? — Das Verhalten eines Menſchen, der irgend ein philoſophiſches Syſtem erfunden oder angenommen hat,

kann überall nichts für die Güte oder die Verwerflichkeit deſſelben beweiſen. Epikur und viele ſeiner Schüler, ſo verwerflich ihr Syſtem in Hinſicht auf Moralität und Religion an ſich war, handelten doch nach dem Zeugniſſe glaubwürdiger Männer des Alterthums, und ſelbſt des Cicero, welcher der epikuriſchen Schule nichts weniger als hold war, weit beſſer, als ſie dachten und lehrten; während eine groſse Menge ſtoiſcher Philoſophen bey aller ihrer Anpreiſung der Weisheit und Tugend nichts weniger als weiſe und tugendhaft waren. Und, um einen Fall anzuführen, der uns weit näher liegt, und den wir durch die tägliche Erfahrung können beſtätigt ſehen, entehren nicht viele Chriſten die Heiligkeit der Lehre, welche ſie bekennen, durch die Unheiligkeit des Wandels, welchen ſie führen? — Abſtrahiren wir alſo lieber ganz von dem Verhalten der kritiſchen Philoſophen, und halten uns bloſs an ihre Lehre! Wir fragen alſo beſtimmter:

Kann der konſequente Freund der kritiſchen Philoſophie ein guter Menſch, ein guter Bürger, und ein guter Chriſt ſeyn?

Sollte dieſe Frage mit *Nein* beantwortet werden müſſen, ſo glaube ich, daſs jeder Regent nicht bloſs *befugt*, ſondern auch *verpflichtet* wäre, der kritiſchen Philoſophie den Eingang in ſeine Staaten ſchlechterdings zu verwehren, mithin den ſchriftlichen und mündlichen Vortrag derſelben durch-

aus zu verbieten, und ſelbſt die Anhänger derſelben bey der erſten wörtlichen oder thätigen Äuſſerung ihrer Grundſätze aus dem Staatsgebiete zu entfernen.

Der Staat oder die bürgerliche Geſellſchaft iſt offenbar zu nichts anderem, als zum Schutze der menſchlichen Rechte durch die höchſte Gewalt und vermittelſt dieſes Schutzes zur Sicherung und Beförderung der gemeinen Wohlfahrt gegründet. Wie könnte der Inhaber jener Gewalt es dulden, daſs den Staatsbürgern eine Lehre vorgetragen würde, durch die ſie, wenn ſie dieſelbe befolgen wollten, nothwendig *ſchlechte Menſchen* und *ſchlechte Bürger* werden müſsten, mithin die Geſellſchaft ſelbſt und ihr nicht bloſs erlaubter, ſondern durch die Vernunft ſelbſt gebotener Zweck geſtört würde! Das Chriſtenthum — das reine evangeliſche Chriſtenthum, worauf ſich im Grunde alle Parteyen ſtützen — empfiehlt ſich, von allem andern abgeſehen, was uns daſſelbe ehr- und glaubwürdig machen muſs, ſchon durch ſeine bloſse Lehre dem geſunden Wahrheitsſinne und dem unverdorbenen ſittlichen Gefühle ſo ſehr, daſs es ſich dadurch mehr, als durch alle menſchliche Beyhülfe, ſo viele Jahrhunderte gegen alle äuſsere und innere Angriffe aufrecht erhalten und immer weiter verbreitet hat. Auch iſt es jetzt mit unſern Staatsverfaſſungen und bürgerlichen Verhältniſſen ſo innig und genau verwebt, daſs die Auf-

hebung des Einen ohne die Aufhebung des Andern nicht leicht geschehen könnte, wie selbst die neueste Weltgeschichte zu lehren scheint. Wie dürften die Oberhäupter christlicher Staaten eine Lehre dulden, welche die Staatsbürger nothwendig zu *schlechten Christen* machte, indem sie Unglauben und Sittenlosigkeit predigte! Sie würden selbst *inkonsequent*, und, was noch weit mehr sagen will, *gewissenlos* handeln, wenn sie, woferne jene Frage verneint werden müsste, dennoch der quäftionirten Philosophie ihren Schutz angedeihen, und sie immer mehr Proselyten machen liessen. Die Frage ist demnach von nicht geringer Wichtigkeit. Von ihrer Entscheidung hangt es ab, ob eine Menge denkender Köpfe in unsern Staaten ausser alle Würksamkeit auf das Publikum gesetzt werden, oder unsre Gewalthaber durch Duldung und Begünstigung derselben ihrer eignen Pflicht untreu werden sollen? Wir wollen also jene Frage nach allen ihren Theilen und Beziehungen in Erwägung nehmen, und sie so gründlich und unparteyisch als möglich zu beantworten suchen.

Erſter Abſchnitt.

Kann der konſequente Freund der kritiſchen Philoſophie ein guter Menſch ſeyn?

Was iſt ein *guter* Menſch? — Der ſeinen Vortheil überall richtig zu berechnen, und dadurch ſeine Wohlfahrt geſchickt zu erhalten und zu befördern weiſs? — Nein; den nennt man blofs einen *klugen* Menſchen. Alſo heifst vielleicht derjenige *gut*, welcher ſeine Pflicht und Schuldigkeit überall thut, oder wenigſtens zu thun ſich beſtrebt? — Ja; aber noch bleibt die Frage übrig: *Warum* beſtrebt er ſich, ſeine Pflicht und Schuldigkeit zu thun? Etwa, weil es ſein Vortheil ſo mit ſich bringt, und er dadurch ſeine Wohlfahrt am geſchickteſten erhalten und befördern zu können glaubt? — Allein dann wird er wieder blofs als ein *kluger* Menſch angeſehen; und es ſteht zu befürchten, dafs er nur dann ſeine Pflicht und Schuldigkeit thun werde, wenn er den Zuſammenhang derſelben mit ſeinem Vortheile und ſeiner Wohlfahrt einſieht. Mithin kann wohl nur derjenige im vollen Sinne des Wortes ein *guter* Menſch heifsen, welcher ſeine Pflicht darum thut, weil er es für ſeine Schuldigkeit hält, und folglich bereit iſt, ſeiner Pflicht jedes auch noch ſo ſchwere und grofse Opfer von Seiten ſeiner Wohl-

fahrt zu bringen, wenn er einmal überzeugt ist, dafs die Erfüllung des Pflichtgebots dieses Opfer heische.

Dieser Begriff von einem guten Menschen ist nicht aus einer besondern philosophischen Theorie entlehnt, sondern er ist von allgemein anerkannten Thatsachen des moralischen Bewufstseyns abgezogen; er ist nichts anders, als ein blofser Abdruck des sittlichen Gefühls, wie es sich durch jene Thatsachen bey jedem nicht ganz verdorbenen Menschen ankündigt. Wir können *verdrüfslich* seyn, wenn wir unsern Vortheil verkannten, und dadurch unsre Wohlfahrt störten oder minderten; wir *ärgern* uns über uns selbst, dafs wir thörigt und unklug gehandelt haben. Aber das *Gewissen*, dieser innere unbestechliche Richter unserer *moralischen* Handlungen, dessen Stimme zwar unterdrückt, aber nie ganz erstickt werden kann, kann in jenem Falle ganz ruhig bleiben. Dieſs wird uns nur dann *Vorwürfe* machen, wir werden nur dann *Schaam* und *Selbstverachtung* fühlen, wenn wir uns zugleich bewufst sind, das Pflichtgebot den Wünschen unsers Herzens, der Neigung und Begierde, untergeordnet, und auf diese Weise pflichtwidrig gehandelt zu haben. Diese Vorwürfe, diese Schaam und Selbstverachtung bleiben sogar, wenn wir auch durch eine solche Handlung einen wichtigen Vortheil errungen, und unsre Wohlfahrt befördert haben. Auf der andern Seite können wir uns *freuen*, wenn wir klüglich handelten,

können uns an dem Genuſſe des Glücks *ergötzen*, das wir uns durch unſere Geſchicklichkeit verſchafften. Aber *Selbſtzufriedenheit* und *Achtung gegen uns ſelbſt* wird nur dann unſre Handlungen begleiten, wenn wir uns bewuſst ſind, der Pflicht unbedingt gehuldigt, und ihr alles untergeordnet zu haben, was nur zur Befriedigung der Neigungen und Begierden dienen kann. Dieſe Selbſtzufriedenheit und Selbſtachtung bleiben auch, ja ſie werden eben dadurch noch lebhafter, und erheben das Herz um ſo mehr, wenn wir durch eine ſolche Handlung einen wichtigen Vortheil aufgegeben, und unſre Wohlfahrt vermindert haben.

Wir ſind uns alſo bewuſst, daſs die Vernunft *gebietet*, unſer Verhalten auf eine gewiſſe Weiſe einzurichten; wir ſind uns bewuſst, daſs wir alle unſre Handlungen nach einem gewiſſen Geſetze einrichten *ſollen*, und daſs wir eben darum, weil das *Gebot* ſagt: *Du ſollſt*, nicht erſt die *Neigung* befragen dürfen, ob ſie auch *Luſt* dazu habe. Welches iſt nun die von der Vernunft gebotene Handlungsweiſe? Welches iſt das Geſetz, das uns die Vernunft als die oberſte Richtſchnur unſers Thuns und Laſſens vorhält?

Die kantiſche Philoſophie hat es durch folgende Formel ausgedrückt: *Handle nach allgemeingültigen Maximen*, d. h. handle durchaus nach *ſolchen* Grundſätzen, von welchen *du ſammt allen vernünftigen Weltweſen* wollen kannſt, daſs

ſie *allgemeine Geſetze* im Reiche der Sitten werden, daſs alle darnach handeln möchten. Die *Tauglichkeit der jedesmaligen Handlungsmaxime zu einer allgemeinen Geſetzgebung* iſt alſo nach jener Philoſophie das *Kriterium der ſittlichen Güte der Handlung*, und mithin auch der *ſittlichen Güte des Charakters*, wieferne jemand *durchgängig* nach ſolchen Maximen handelt *).

Die Vernunft gebietet z. B.: *Du ſollſt nicht tödten*, weder *dich ſelbſt*, noch *andre Menſchen*. Warum ſtellt die Vernunft wohl dieſes Gebot auf? Geſetzt, du hätteſt die Maxime angenommen, *dich ſelbſt umzubringen*, ſobald dir das Leben in einem gewiſſen Zeitpunkte deines Daſeyns zur Laſt fiele, oder *Andre umzubringen*, ſobald es dir Vergnügen machte, oder Vortheil brächte: ſo wirſt du ſofort einſehen, daſs die aus einer ſolchen Maxime hervorgehende Handlung *unſittlich* ſey, weil die Maxime *untauglich* iſt, ein *allgemeines* Geſetz im Reiche der Sitten zu werden. Denn weder du ſelbſt, noch alle übrigen moraliſchen Weſen können *vernünftiger Weiſe* wollen, daſs jedermann nach einer ſolchen Maxime handeln möchte. Die *Vernunft* verlangt überall *Einſtimmung*, wie im *Erkennen*, ſo auch im *Handeln*; darum ſtellt ſie überall, ſowohl im *Theoretiſchen*, als im *Prakti-*

*) Kant's *Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten*. S. 52. (Aufl. 3.), und *Kritik der praktiſchen Vernunft*. S. 54. (Aufl. 2.)

ſchen, Prinzipien auf, um das *Beſondre* durch das *Allgemeine* zu *beſtimmen*, und jenes eben dadurch *einſtimmend* zu machen. Nun würde dein Wille, wenn du jene Maxime als *allgemeines* Geſetz denkſt, ſowohl mit ſich ſelbſt, als mit dem Willen andrer vernünftigen Weſen in offenbaren Widerſpruch gerathen. Um dieſen Widerſpruch lebhafter zu fühlen, ſo ſetze einmal den Fall, daſs jene Maxime nicht bloſs ein *freywillig angenommenes* Geſetz im *Reiche der Sitten*, ſondern ein *nothwendiges* Geſetz im *Reiche der Natur* würde, daſs alſo alle moraliſche Weſen als Naturweſen, als bloſse Maſchinen, durch ihre phyſiſche Beſchaffenheit, durch Inſtinkt, genöthigt wären, ſich ſelbſt oder andre in dem Augenblicke umzubringen, wo ihnen ihr eigenes Leben eine unerträgliche Bürde ſchiene, oder das Leben eines Andern einigen Nachtheil brächte und alſo Unluſt erregte, der Tod deſſelben aber Vortheil und Vergnügen ſchaffte: ſo würde die Natur, in deren Reiche lebende vernünftige Weſen exiſtiren ſollten, und die eben darum dieſen Weſen den *Lebenstrieb* oder den *Trieb zur Selbſterhaltung* einpflanzte, durch jenes Geſetz mit ſich ſelbſt in *Widerſtreit* gerathen, und ihren eigenen Zweck zerſtören. Denn da wohl kein Menſch exiſtirt, der nicht in irgend einem Augenblicke des Unmuths ſich einmal den Tod gewünſcht hätte, oder irgend einem Andern durch ſeine Exiſtenz ſchädlich oder läſtig würde, ſo wür-

de in demſelben Momente, wo jene Maxime *allgemeines Naturgeſetz* würde, ein *allgemeiner Kampf um Leben und Tod* entſtehen, und derjenige, welcher das Glück hätte, aus dieſem Kriege der geſammten Menſchheit mit ſich ſelbſt allein gerettet zu werden, würde vor Unmuth über ſein iſolirtes, freudenloſes Leben und vor Entſetzen über die um ihn her verbreitete Todesſtille, ſich ſelbſt das Schwerd in die Bruſt ſtoſsen, womit er den letzten Kämpfer neben ſich ermordet hatte *).

Die

*) Man muſs bey dieſem ſowohl als bey den folgenden Beyſpielen zur Erläuterung der kantiſchen Formel des Sittengeſetzes wohl bemerken, daſs hier die Maxime nicht *darum* als unſittlich dargeſtellt wird, weil ſie, als allgemeines Geſetz gedacht, *unangenehme* oder *ſchädliche* Folgen nach ſich ziehen würde, ſondern weil ſie in dieſer Qualität auf *widerſprechende* Folgen führt, mithin von der Vernunft, die überall auf *Einſtimmung*, im Wollen ſowohl als im Denken, dringt, als *untauglich* befunden wird, *allgemeines Geſetz zu werden*. Die Vernunft, welche keinen *theoretiſchen* Grundſatz *billigen* oder für *allgemeingültig* halten kann, welcher auf *widerſtreitende Gedanken* führt, kann auch keinen *praktiſchen* Grundſatz *billigen* oder für *allgemeingültig* halten, welcher auf *widerſtreitende Handlungen* führt. Die in jenen Beyſpielen angeführten Maximen werden alſo bloſs darum als *praktiſch ungültig* oder als *immoraliſch* verworfen, weil bey Vorausſetzung ihrer Allgemeinheit der Wille deſſen, der darnach handelt, mit ſich ſelbſt und mit dem Willen andrer vernünftigen Weſen in *Widerſtreit* gerathen würde. Wir nehmen demnach in jenen Beyſpielen keine Rück-

Die Vernunft gebietet ferner: *Du sollst nicht stehlen, du sollst den Vertrag halten.* Warum gebietet sie dies? Weil die Maxime des Räubers, kein Eigenthum zu respektiren, oder des Betrügers, das Versprochene nicht zu leisten, als *allgemeines* Gesetz gedacht, *in sich selbst widersprechend* ist. Einem solchen Gesetze zufolge würde gar kein Eigenthum und kein Vertrag möglich seyn. Denn wie kann ein Eigenthum statt finden, wenn jeder des Andern Sachen für sich in Besitz nehmen und gebrauchen darf! Oder wie kann jemand ein Versprechen geben oder annehmen, wenn er weiss, dass niemand darauf achtet!

Rücksicht auf die *Folgen der Handlung*, um daraus ihre Unsittlichkeit zu *beweisen*, sondern blos auf die *Folgen der Allgemeinheit der Maximen*, ob sich Einstimmung oder Widerstreit in den Bestrebungen vernünftiger Wesen daraus ergibt, um darnach zu *beurtheilen*, ob die Vernunft solcher Wesen dergleichen Maximen als *allgemeingültig* ansehen und billigen kann, ob sie in eine *allgemeine Gesetzgebung für das gesammte Reich der moralischen Weltwesen* passen. Daher nennt Hr. *Kant* (*Kr. d. pr. V.* S. 119.) das Naturgesetz, wenn man das Sittengesetz nach der Analogie desselben betrachtet, einen *Typus* des letztern. Es wird auf diese Weise das Sittengesetz, wie durch ein Vorbild, gleichsam versinnlicht, um seinen Sinn leichter aufzufassen und auf besondre Fälle im menschlichen Leben, welche die Natur oder die Erfahrung an die Hand geben muss, anzuwenden. Denn wenn ich eine *subjektive* Handlungsvorschrift, die die meinige ist, meine *Maxime*, (z. B. meinen Feind oder Nebenbuhler, oder einen Reichen, dessen Erbe oder Schuldner ich bin,

Gleichwohl will der Räuber, dafs Andre wenigstens sein Eigenthum respektiren, und der Betrüger, dafs Andre wenigstens das ihm selbst Versprochene halten. Der Räuber und der Betrüger mifsbilligt also selbst seine Maxime, sobald er sie den Handlungen Andrer unterlegt; sein Wille ist folglich, sobald er als allgemeiner Wille gedacht wird, *mit sich selbst uneinig*, mithin *unvernünftig* und *unsittlich*. Denkt man sich vollends jene Maximen als Naturgesetze, nach denen jeder Mensch handeln müsste, so leuchtet der Widerspruch des Willens in denselben noch mehr ein. Denn alsdann würde es ganz absurd seyn, sich ein Wohnhaus zu

---

zu ermorden), zu einer *objektiven* Handlungsvorschrift, die für alle gelten soll, zu einem *Gesetze*, mache, und dieses noch überdiefs als ein *nothwendiges Naturgesetz* denke, so wird der Widerstreit meines Willens mit sich selbst und dem Willen andrer vernünftigen Wesen, desto fühlbarer und einleuchtender. An sich kann auch die *Befolgung einer sittlich guten Maxime* (z B. das Leben meines Feindes oder Nebenbuhlers selbst in Gefahren zu retten, die Erbschaft ruhig abzuwarten und meine Schulden zu bezahlen) für mich *unangenehme* oder *schädliche* Folgen haben. Gleichwohl ist die Maxime sittlich gut, weil sie zu einem *allgemeinen Gesetze tauglich* ist. Es soll also nach dieser Theorie nicht auf die *Folgen selbst* und deren *Verhältnifs zum Glückseeligkeitstriebe*, worüber das *Gefühl der Lust und Unlust* in höchster und letzter Instanz entscheidet, ankommen, sondern auf die *Einstimmung und den Widerstreit des Willens* in den *Folgen der Maxime, als allgemeinen Gesetzes*, worüber nur die *Vernunft* urtheilen kann.

erbauen, weil jeder Andre genöthigt wäre, uns daraus zu vertreiben, wenn seine Kraft dazu hinreichte, oder jemanden in seine Dienste zu nehmen, weil er genöthigt wäre, bey der ersten Gelegenheit, wo er ungehindert entkommen könnte, uns zu entlaufen.

Wenn endlich die Vernunft gebietet: *Bilde deine Fähigkeiten und Kräfte aus, unterstütze den Nothleidenden und Hülfsbedürftigen,* so liegt der Grund dieser Gebote nach der kritischen Moralphilosophie wieder blofs darin, dafs die gegenseitigen Maximen, als allgemeine Gesetze gedacht, keine Einstimmung in die Bestrebungen vernünftiger Wesen bringen würden. Denn der Träge, wenn er auch allenfalls Vermögen genug besitzt, um sich der gebildeten Fähigkeiten und Kräfte andrer Menschen für die Erreichung seiner Zwecke und die Befriedigung seiner Wünsche zu bedienen, ohne sich selbst anzustrengen, kann doch eben darum nicht wollen, dafs Andre ebenfalls ihre Fähigkeiten und Kräfte unausgebildet lassen sollen, weil dann weder er selbst einiges Vermögen besitzen, noch irgend jemand da seyn würde, der für ihn einen zweckmäfsigen Gebrauch von seinen Fähigkeiten und Kräften machen könnte; und der Unbarmherzige, der fremder Noth nicht abhelfen will, kann, wenn er auch in seinem gegenwärtigen Zustande keiner fremden Hülfe aus blofser Gefälligkeit bedarf, doch unmöglich wol-

len, dafs, wenn er ſelbſt einmal in Noth geriethe, ihn Andre hülflos ſollen verſchmachten laſſen. Der Wille des Trägen und Unbarmherzigen, wenn er als *allgemeiner* Wille gedacht wird, iſt alſo *mit ſich ſelbſt uneinig*, weil jeder ſolche Maximen mifsbilligen mufs, ſobald er ſie als allgemeine Geſetze denkt. Denkt man ſie aber gar als nothwendige Naturgeſetze, ſo würde die Natur mit ſich ſelbſt in offenbaren Widerſtreit gerathen. Denn die Natur gab dem Menſchen gewiſſe Fähigkeiten und Kräfte, damit ſie entwickelt und gebildet werden ſollten. Zu dieſem Zwecke dient ſchon der geringſte Gebrauch, den der Menſch von ſeinen Fähigkeiten und Kräften macht; der Menſch würde alſo ohne alle Entwicklung und Bildung ſeiner natürlichen Anlagen nicht einmal als bloſses Naturweſen beſtehen können. Die Natur ſchuf ferner den Menſchen hülfsbedürftig, und liefs ihn in dem allerhülfloſeſten Zuſtande gleich aus dem Schoofse der Mutter hervorgehen. Wäre alſo jene Maxime des Unbarmherzigen Naturgeſetz, ſo würde überall in der Natur nicht einmal ein Menſch anzutreffen ſeyn.

Nach der kantiſchen Moral iſt alſo jede Maxime, die zu einem *allgemeinen* Geſetze im Reiche der Sitten *untauglich* iſt, *um eben dieſer Untauglichkeit*, und *nur* um derſelben willen, *unſittlich*; jede Handlung, die aus ſolchen Maximen entſpringt, iſt eben darum, nicht um der unan-

genehmen und schädlichen Folgen willen, *verwerflich* und *böse;* der Mensch selbst aber, der seiner Gesinnung und Handlungsweise solche Maximen zum Grunde legt, ein *verworfener* und *böser* Mensch. Was demnach jenes oberste Sittengesetz: *Handle nach allgemeingültigen Maximen,* in jedem Falle zu thun gebietet, das ist *gut* an und für sich selbst, (hat einen *absoluten* Werth), wenn es auch weiter keine angenehmen und nützlichen Folgen (keinen *relativen,* auf unser Wohlseyn sich beziehenden, Werth) hätte. Wir sind also als vernünftige und moralische Weltwesen *schlechthin* verbunden, jenes zu thun, und das Gegentheil zu lassen; es ist eine *absolute* Verbindlichkeit, d. h. *Pflicht,* weil das Gesetz *schlechthin, (kategorisch)*, nicht *unter der Bedingung,* dass es uns *angenehm* oder *nützlich* seyn werde, *(hypothetisch)*, fordert, nach allgemeingültigen Maximen zu handeln.

Wenn nun aber der Wille eines vernünftigen Wesens nicht von selbst gesetzmäßig ist, wie dieß beym Menschen, und vielleicht bey allen endlichen moralischen Weltwesen, der Fall ist, was soll den Willen *bestimmen,* jenem Gesetze zu gehorchen, oder das, was die Vernunft als Pflicht erkennt und gebietet, zu erfüllen?

Nach der kantischen Lehre soll *Achtung gegen das Gesetz* die einzig gültige Triebfeder sittlich guter Handlungen seyn. Denn indem das

Gefetz ſchlechthin oder unbedingt gebietet, ſo verlangt es auch unbedingte Unterwerfung oder Gehorſam um ſein ſelbſt willen. Daher behauptet jene Philoſophie, nur dadurch werde eine Handlung zu einer *ächt ſittlichen* Handlung, daſs man ſeine Pflicht *aus Pflicht*, d. h. darum thut, weil man ſich im Gewiſſen durch das Geſetz dazu verbunden fühlt. Hat dagegen der Gedanke an die angenehmen und nützlichen Folgen der Handlung, die das Geſetz gebietet, oder an die traurigen Folgen des Gegentheils den Willen zur Beobachtung des Geſetzes beſtimmt, war alſo der Trieb nach Genuſs und Vergnügen der Grund, warum man die Pflicht erfüllte: ſo ſoll die Handlung, weil ſie nur zufälliger Weiſe mit der Forderung des Geſetzes übereinſtimmt, indem man ohne jene gehofften oder gefürchteten Folgen das gerade Gegentheil gethan haben würde, bloſs eine *legale, äuſserlich geſetzmäſsige*, nicht aber eine *moraliſche* im eigentlichen Sinne, eine *innerlich geſetzmäſsige*, eine *in ſich ſelbſt gute* Handlung heiſsen *).

Sollte man nun nach dieſer Theorie, woferne man ihr nicht bloſs im Denken und Handeln, ſondern auch im Thun und Laſſen treu bleibt, alſo durchaus *konſequent* iſt, nicht ein *guter* Menſch ſeyn können? Sollte derjenige, der bey ſeinem Verhalten überall auf die Tauglichkeit der Maximen, nach denen er handelt, zu allgemeinen Ge-

*) Kant's *Kritik der praktiſchen Vernunft*. S. 126 ff.

ſetzen Rückſicht nimmt, und ſeine dadurch erkannte Pflicht aus Achtung gegen die Heiligkeit, Würde und Hoheit des höchſten Vernunftgebots, welches auf jene Tauglichkeit Rückſicht zu nehmen fordert, zu erfüllen ſucht, wenn auch die Folgen der Handlung für ihn nicht erfreulich wären — ſollte ein ſolcher Menſch nicht auf jenen Ehrentitel einen gegründeten Anſpruch machen können? Es ſtimmt ja dieſe Theorie mit den oben angeführten Ausſprüchen des ſittlichen Gefühls, nach denen ſich die gemeine moraliſche Beurtheilung richtet, und worauf ſich Philoſophen und Nichtphiloſophen ſo oft, als auf ein untrügliches Merkmal der Wahrheit ihrer Behauptungen berufen haben, auf das Genaueſte zuſammen. Wollen wir jemanden wegen einer böſen Handlung zur Rechenſchaft ziehen, und allen ſeinen Ausflüchten und Entſchuldigungen auf einmal ein Ende machen, ſo iſt die gemeinſte und peinigendſte Frage immer dieſe: *Wie? wenn nun alle Menſchen ſo handeln wollten?* Könnteſt du das vernünftiger Weiſe billigen? Wer hat dir aber ein Recht gegeben, dir zu Gunſten deiner Neigung eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu erlauben? Du haſt alſo *unvernünftig*, und eben darum *unſittlich* gehandelt. Ferner werden wir anſtehen, denjenigen ſchon als würklich tugendhaft zu preiſen, von dem wir Urſache haben zu glauben, daſs er bloſs aus Furcht vor der Schan-

de oder dem äufsern Zwange ſein gegebnes Wort hielt, oder daſs er bloſs um der Ehre und des äufsern Gewinns willen ſeinen Beruf gehörig abwartete, ſo wenig wir dasjenige Kind ein gutes Kind nennen werden, welches ſich nur darum ordentlich aufführt, weil der Vater immer entweder mit dem Zuckerbrode vor ihm, oder mit der Zuchtruthe hinter ihm ſteht. Wir verlangen ſelbſt bey ſolchen Handlungen, wo die ſympathetiſchen Triebe mit ins Spiel kommen, ein *unintereſſirtes* Wohlwollen, und werden daher demjenigen Wohlthäter nicht ſonderlich Dank wiſſen, von welchem wir überzeugt ſind, daſs er uns vornehmlich darum mit Wohlthaten überhäufte, weil er ſeiner Eitelkeit ſchmeicheln, oder uns zu Gegengefälligkeiten auffordern wollte. Woferne aber der Wohlthäter gar erklärte, daſs er uns bloſs darum aus der Noth riſs, weil er das unangenehme Gefühl von ſich entfernen wollte, welches für ihn mit dem Anblicke eines Nothleidenden verknüpft und ihm ſo läſtig ſey, daſs er lieber ein Opfer von Seiten ſeines Vermögens bringen, als jenes Miſsbehagen ertragen wolle: ſo würden wir glauben, daſs uns der Wohlthäter für die Annahme ſeiner Wohlthat, wodurch wir ihn von einem läſtigen Gefühle befreyeten, noch obendrein Dank ſchuldig ſey. Hat aber der Wohlthäter, ſo weit wir in die innern Triebfedern ſeiner Handlungen eindringen können, bloſs die Menſchheit in un-

ſrer Perſon und das Geſetz geachtet, welches gebietet: Ehre die Menſchheit und nimm dich inſonderheit der leidenden Menſchheit an; hat er uns geholfen, ungeachtet ſein von Natur eben nicht theilnehmendes und empfindſames Herz wenig oder nichts bey unſern Leiden empfand, vielleicht weil es nicht einmal bey eignen Leiden viel empfindet; verlangt er keine Gegengefälligkeit, keine Lobpreiſung, nicht einmal eine ſchlichte Dankſagung, weil er überall nichts Groſses und Beſonderes darinn finden kann, wenn ein Menſch dem andern hilft: ſo wird eben dadurch unſre Achtung bis zur Bewundrung ſteigen, und unſer Dank deſto inniger, herzlicher und lebhafter werden. Man wird bey einiger Aufmerkſamkeit auf das gemeine Urtheil über gute und böſe Handlungen ſehr bald finden, daſs auch bey dem Urtheile im Denken ungeübter und ſonſt wenig gebildeter Menſchen jene Tauglichkeit der Maxime zur allgemeinen Geſetzgebung als Norm der Beurtheilung zum Grunde liege, und daſs dergleichen Menſchen in Unterſuchung der Triebfedern moraliſcher Handlungen und Abſonderung der ächten von den unächten faſt eben ſo ſcharfſichtig und beredt ſind, als der gebildetere Denker. Wer dürfte hier wohl die urſprüngliche Anlage des Menſchen zur reinen Sittlichkeit verkennen!

Aber iſt dieſe Theorie gleichwohl nicht *überſpannt?* iſt ſie auch wohl *anwendbar* auf das

würkliche Leben? ist sie *brauchbar* für Menschen, wie sie nun einmal sind, in ihrer gegenwärtigen Lage und Verbindung mit der Aussenwelt? — Müssen nicht die kritischen Philosophen selbst ihrer sogenannten *reinen, formalen* Moral noch eine *angewandte, materiale* beyfügen? und ist dies nicht ein stillschweigendes Geständniss, dass jene eine blosse *Schimäre der schwärmenden Einbildungskraft,* oder, wenn man ihr einen ehrenvollern Titel geben wolle, ein glänzendes *Produkt der idealisirenden Vernunft* sey, dem allenfalls höhere Geister in andern Regionen des Weltalls nachstreben möchten, das aber in dieser sublunarischen Welt, in der niedern Sphäre menschlicher Würksamkeit keine Realität habe?

Hiergegen ist 1.) zu bemerken, dass es gegen eine Moraltheorie keinen wichtigern und bedeutendern Einwurf geben kann, als eben diesen, sie sey *überspannt,* und eben daher *unanwendbar* auf das Leben. Denn er sagt eigentlich eben so viel, als, sie sey *grundfalsch.* Die Moral ist ihrer höheren Bestimmung nach keine Wissenschaft für die *Schule,* sondern für die *Welt.* Sie soll keine Regeln für das *Spekuliren,* sondern blos für das *Handeln,* für das *thätige Leben* enthalten. Der Philosoph also, der eine phantastische und unbrauchbare Moral aufstellt, ist ein müssiger Spekulant, oder ein gutmüthiger Träumer, dem es vornehmlich an der *Secunda Petri,* an gesundem

Verſtande und reifer Beurtheilung fehlt, weil er nicht einzuſehen vermag, daſs, ſo herrlich und ſchön ſeine Vorſchriften auch klingen, doch kein Menſch in der Welt davon Gebrauch machen kann. Eine ſolche Moral iſt alſo ſo gut, als gar keine Moral, und in mancher Hinſicht noch ſchlimmer. Denn entweder bildet ſie Phantaſten, die nirgends hinpaſſen und in keinem der gewöhnlichen Verhältniſſe des menſchlichen Lebens am rechten Orte ſich befinden, oder ſie verleitet den, der das Übertriebene ihrer Forderungen einſieht, ſich auch derjenigen Pflichten, die der Menſch gar wohl erfüllen könnte, wenn er nur ernſtlich wollte, zu entſchlagen, weil ſie ihm von einer in ihren Prinzipien überſpannten Sittenlehre empfohlen werden *). Man verkennt aber

2.) die ganze Würde und Beſtimmung der Moral, wenn man zwiſchen einer *Moral für Menſchen* und einer *Moral für höhere Klaſſen vernünftiger Weſen* unterſcheidet; und man macht

*) Ich weiſs nicht, ob vielleicht die Stoiker eben durch das Übertriebne, das in vielen ihrer moraliſchen Ausſprüche unverkennbar iſt, wider ihren Willen den Beyfall vermehrt haben mögen, den man der epikuriſchen Lehre, ungeachtet ihres unſittlichen Charakters, ſchenkte. Denn es iſt doch auch nicht zu läugnen, daſs die Lehre der Stoa im Ganzen genommen ungemein viel Herzerhebendes hat, und ſich dem natürlichen Pflichtgefühle weit mehr empfiehlt, als die, welche die Gärten Epikur's hervortrieben. Wenn aber verlangt wird, man ſolle mitten unter den

in der That dem Philosophen, der eine Moral der letzten Art erfunden haben soll, durch dieses scheinbare Elogium ein nicht minder schlechtes Kompliment, als im vorigen Falle. Ich fürchte, seine Moral werde für diese Geschöpfe so wenig, als für jene — sie werde überall nicht brauchbar seyn. Die Sitten- oder besser, Pflichten-Lehre, ist bestimmt für *moralische*, d. h. für vernünftige und freye Wesen, und sie gilt für den Menschen nur, wieferne er ein *solches* Wesen ist. Diejenigen praktischen Grundsätze also, welche den Charakter, das Wesen der Sittlichkeit selbst ausdrücken, müssen für alle moralischen Wesen dieselben seyn. Die Sätze z. B.: *Sey gerecht, sey gütig,* müssen in dem ganzen Reiche vernünftiger und freyer Weltwesen gelten, sie mögen in Rücksicht der *empirischen Modifikazionen ihrer Natur,* der Abstufung *ihrer physischen Vollkommenheit,* beschaffen seyn, wie sie wollen. Ich kann mir also wohl moralische Wesen denken, für welche die Vorschrift: *Du sollst nicht ehebrechen,* gar

---

grösten Martern ausrufen: *Heu, quam bene mihi est!* da man sich doch in einem solchen Zustande nur bewusst werden kann, dass man ein *Vir bonus* sey: so ist es sehr leicht auf das andre Extrem zu fallen, und zu glauben, ein *Vir bonus* sey derjenige, welcher mit Recht sagen könne, dass er sich *bene* befinde. So gebiert immer ein Irrthum den andern, und derjenige gewinnt dann den meisten Beyfall, welcher am wenigsten paradox klingt, und der Sinnlichkeit am meisten schmeichelt.

keinen Sinn hat, weil ſie vielleicht mit keinem ſolchen organiſchen Körper begabt ſind, welcher durch Begattung zweyer Perſonen von verſchiedenem Geſchlechte erzeugt werden muſs. Aber die allgemeine, jenem Gebote zum Grunde liegende Vorſchrift: Du ſollſt das Recht des Andern nicht verletzen, oder du ſollſt das Verſprochene halten und niemanden zum Bruche eines Verſprechens verführen, muſs doch für jene Weſen eben ſo verbindlich ſeyn, als für uns*), — Nun gibt es aber

*) Ich möchte wohl wiſſen, ob jemand ſich als möglich denken kann, daſs, wenn andre vernünftige Weſen eine Mathematik haben, dieſelben ſich die Eigenſchaften und Verhältniſſe des Triangels oder des Zirkels anders vorſtellten, als unſre Mathematiker. Nun iſt es, obgleich die Wahrheiten der Mathematik nothwendig ſind, doch nicht nothwendig, daſs alle vernünftige Weſen von dieſen Wahrheiten Notiz haben. Aber von den moraliſchen Wahrheiten müſſen ſie alle Notiz haben, ſobald ſie als moraliſche Weſen gedacht werden. Sie brauchen zwar keine wiſſenſchaftliche Kenntniſs derſelben zu haben, ſo wie dieſe auch nicht bey allen Menſchen angetroffen wird; aber es müſſen ſich doch die allgemeinen moraliſchen Wahrheiten in ihrem moraliſchen Bewuſstſeyn eben ſo ankündigen, als in dem unſrigen, weil die urſprüngliche Anlage, wodurch ſie moraliſche Weſen ſind, bey allen Weſen dieſer Art dieſelbe ſeyn muſs. Das Sittengeſetz iſt ein Geſetz der *Freyheit*; die Freyheit aber kann nur eine einzige ſeyn, während die *Natur*-Geſetze, unter welchen freye Weſen ſtehen, vermöge ihrer beſondern phyſiſchen Beſchaffenheit, ſehr verſchieden ſeyn können. So wie alſo bey den verſchiedenſten auf der Erde beſtehenden Staats-

3.) überhaupt nur *zwey Theorien der Sittlichkeit*, welche allen noch so verschiedenen Systemen der ältern und neuern, philosophischen und theologischen Moralisten *) zum Grunde liegen, von welchen aber nur *eine* wahr und gültig seyn kann, weil beyde einander geradezu *entgegengesetzt* sind. Die Eine entlehnt die Bestimmungs-

---

verfassungen das natürliche Staatsrecht für alle Staaten gültig ist, und eben darum ein *allgemeines* heißt: so ist auch die allgemeine Moral für alle Klassen moralischer Wesen, ungeachtet ihrer verschiedenen Naturbeschaffenheit, gültig, und es kann unmöglich für die moralischen Weltwesen so verschiedene Sittenlehren geben, als es für die Handwerker verschiedene Innungsartikel gibt. Denn in den moralischen Vorschriften ist keine Willkür, ob es gleich Gesetze für die Willkür sind.

*) Um Mißverständnissen wegen des Gegensatzes: *philosophische* und *theologische* Moralisten, zu begegnen, bemerke ich, daß der letzte Ausdruck hier in dem gemeinen Sinne genommen wird, wo man darunter einen gelehrten Bearbeiter der *christlichen* Moral versteht, nicht aber in der von der kritischen Philosophie angenommenen Bedeutung, nach welcher derjenige ein *theologischer* Moralist heißt, welcher den *Willen Gottes* als das höchste Moralprinzip ansieht. Ein *philosophischer* Moralist heißt also hier derjenige, welcher die *natürliche*, oder besser die *Vernunft*-Moral bearbeitet. Übrigens versteht es sich von selbst, daß auch der theologische Moralist ein guter Moralphilosoph, so wie der philosophische Moralist ein sehr unphilosophischer Kopf seyn kann. Es wird bey jener Entgegensetzung gar nicht auf die *Art* der Bearbeitung, sondern bloß auf das *Objekt* derselben Rücksicht genommen.

gründe des Willens von der *Materie* des Wollens, d. h. von den *Gegenſtänden*, worauf der Wille bey ſeiner Thätigkeit gerichtet iſt, und welche das Gemüth entweder angenehm oder unangenehm afficiren, mithin theils Vergnügen theils Schmerz erregen, je nachdem die Neigungen und Wünſche des handelnden Subjekts beſchaffen ſind, und je nachdem das Verhältniſs der Objekte zum Subjekte durch die phyſiſche Beſchaffenheit beyder beſtimmt iſt. Die Andre entlehnt den Beſtimmungsgrund des Willens von der bloſsen *Form* des Wollens, d. h. ſie berückſichtigt die bloſse *Handlungsweiſe*, unangeſehen, auf welche Gegenſtände ſich die Handlungen beziehen, und in welchem Verhältniſſe dieſelben zum handelnden Subjekte nach der phyſiſchen Beſchaffenheit beyder ſtehen. Jene heiſst daher die *materiale*, dieſe die *formale* Moralphiloſophie. Dieſe kann nur eine *einzige* ſeyn, weil die vernünftige Handlungsweiſe, nach welcher der Moralphiloſoph forſcht, nur eine einzige iſt. Jene kann wieder von mannichfaltiger Art ſeyn, weil die Objekte des Willens und ihre Verhältniſſe zum Subjekte ſo verſchiedenartig ſind. Wie man aber auch das Sittengeſetz der materialen Moralphiloſophie ausdrücken, und was man auch darin als den *nächſten* Beſtimmungsgrund des Willens angeben mag, ſo iſt doch, ohne noch auf die Richtigkeit der beſondern materialen Moralſyſteme oder die Gültigkeit

der materialen Moraltheorie überhaupt zu sehen, so viel gewiss und ausgemacht, dass sie, genau besehen, sich in dem Grundsatze vereinigen: *Strebe nach Glückseeligkeit*, dass also, da die Glückseeligkeit nur nach dem Genusse des eignen Vergnügens, als dem Resultate jenes Strebens, geschätzt werden kann, *dieses Vergnügen* der *höchste und letzte* Bestimmungsgrund des Willens in allen materialen Moralsystemen seyn muss. Macht man z. B. *Erziehung und Gewohnheit*, oder die *politische Gesetzgebung* zum Massstabe der Sittlichkeit, so begreift jeder leicht, dass, da nach diesem Prinzipe nichts an sich gut und böse seyn kann, man das sogenannte Gute und Böse nur darum zu thun und zu lassen hat, weil man sich in der menschlichen Gesellschaft überhaupt, oder in der bürgerlichen insonderheit, *nicht wohl befinden würde*, wenn man sich nicht in beyden nach der allgemeinen durch die private oder öffentliche Willkür und Gewalt sankzionirte Konvenzion richten wollte. Sieht man dagegen das *physische* oder das *moralische Gefühl* als einen solchen Massstab an, so läuft dies offenbar wieder auf ein blosses Streben nach gröbern oder feinern Vergnügungen hinaus. Denn das *physische* Gefühl ist eben der Grund des Glückseeligkeitstriebes, welcher Trieb, er mag nun bloss instinktartig würken, oder nach Grundsätzen der Klugheit durch Vernunft geleitet werden, immer

die

die *angenehme Affekzion jenes Gefühls*, die *Luft* oder das *Vergnügen* zu ſeinem Zwecke hat. Unter dem *moraliſchen* Gefühle aber kann man nichts anderes verſtehen, als die *angenehmen Empfindungen*, die Ruhe, Heiterkeit und Zufriedenheit des Gemüths, welche aus dem innern Zeugniſſe des Gewiſſens entſpringen, daſs man ſeine Pflicht und Schuldigkeit gethan habe, und die *unangenehmen Empfindungen*, die Reue, Schaam, Selbſtverachtung, welche mit dem gegenſeitigen Zeugniſſe verknüpft ſind *). Wenn nun jemand bloſs *um dieſer Empfindungen willen* das Gute thut und das Böſe läſst, mithin die Vorſtellung derſelben als *Zweck* der Beſtimmung des Willens zum Grunde liegt: ſo iſt die Tugend ebenfalls ein bloſses *Streben nach* (innerer) *Glückſeeligkeit*, folglich dieſes Moralſyſtem auch ein

*) Das moraliſche Gefühl iſt freylich eigentlich etwas anderes. Es iſt nehmlich das *dunkle Bewuſstſeyn eines oberſten Sittengeſetzes*, dem man unbedingte Achtung ſchuldig iſt, und jene angenehmen und unangenehmen Empfindungen ſind bloſs eine *Folge* deſſelben, wenn die moraliſche Urtheilskraft das Geſetz auf das Verhalten anwendet. Allein die Moraliſten, welche das moraliſche Gefühl zum *Beſtimmungsgrunde der Sittlichkeit* machen, können es nicht in dieſem Sinne nehmen, weil ſie dann einerſeits eingeſtehen müſsten, das in der urſprünglichen moraliſchen Anlage gegründete Geſetz, deſſen man ſich dunkel bewuſst iſt, ſey der eigentliche Maſsſtab der Sittlichkeit, andrerſeits aber ſich als Philoſophen verbunden achten würden, in der Wiſſenſchaft der Moral es nicht

materiales. Macht man ferner den Begriff der *Vollkommenheit* zum Beſtimmungsgrunde des Willens, und leitet hieraus das oberſte praktiſche Geſetz ab, ſo iſt das Streben nach Vollkommenheit im Grunde nichts weiter, als ein Streben nach Glückſeeligkeit. Denn *vollkommen* heißt derjenige, deſſen natürliche Fähigkeiten und Kräfte gehörig entwickelt und ausgebildet ſind. Man ſtrebt alſo nach Vollkommenheit, wieferne man nach dem Zuſtande der höchſten Entwickelung und Ausbildung ſeiner Fähigkeiten und Kräfte ſtrebt. Der Zweck dieſes Strebens aber iſt theils das *angenehme Gefühl*, das uns das Bewuſtſeyn jenes Zuſtandes gibt, theils der *nützliche Gebrauch*, den man von ſeinen Fähigkeiten und Kräften in einem ſolchen Zuſtande machen

---

bey dieſem dunkeln Bewuſtſeyn bewenden zu laſſen, ſondern deutlich und beſtimmt zu erklären, was das für ein Geſetz ſey, nach welchem der innere Richter des Menſchen, das Gewiſſen, jede freye Handlung als böſe oder gut beurtheilt. Zugleich würde man eingeſtehen müſſen, daſs die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, welche aus dieſer Beurtheilung entſpringen, der Beſtimmung des Willens nicht *vorausgehen*, ſondern darauf *folgen*, daſs alſo etwas anderes, als das moraliſche Gefühl, der wahre Beſtimmungsgrund des Willens beym Handeln und der einzig gültige Maſsſtab der Sittlichkeit ſeyn müſſe. Man muſs alſo ſchon ein guter Menſch ſeyn und ſich als einen ſolchen beurtheilen können, ehe man gewiſſer angenehmen Empfindungen durch das moraliſche Gefühl theilhaftig werden kann.

kann *). Alſo gehört auch dieſes Syſtem zur materialen Moraltheorie. Stellt man endlich den *Willen Gottes* als den oberſten praktiſchen Beſtimmungsgrund auf, ſo entſteht natürlich die Frage, warum man dem Willen Gottes gehorchen ſolle? Hier bleibt nun für den Anhänger dieſes Moralſyſtems wieder kein andrer vernünftiger Grund übrig, als dieſer: Weil uns Gott durch ſeinen allmächtigen Willen *glücklich* oder *unglücklich* machen kann, je nachdem wir ihm gehorſam ſind oder nicht. **) Wir thun alsdann das

*) Sollte der Zweck jenes Strebens die durch unſre Fähigkeiten und Kräfte zu bewürkende beſtmögliche *Erfüllung unſrer Pflicht und Schuldigkeit* ſeyn: ſo müſste ein noch höheres Princip vorausgeſetzt werden, wodurch, was *Pflicht* und *Schuldigkeit* ſey, beſtimmt werden könnte. Da nun in der Erfüllung unſrer Pflicht und Schuldigkeit die *ſittliche Vollkommenheit* des Menſchen oder die *Tugend* beſteht, ſo würde das Gebot: *Strebe nach Vollkommenheit*, wenn die Erfüllung unſrer Pflicht und Schuldigkeit als Zweck dieſes Strebens angeſehen werden ſollte, keinen andern Sinn haben, als dieſen: *Wenn du willſt ein ſittlich guter Menſch ſeyn, ſo ſtrebe nach ſittlicher Vollkommenheit oder nach der Tugend.* In dieſem Falle wäre alſo jenes Gebot ein *gar nichts* erklärendes und beſtimmendes Prinzip der Sittlichkeit. Soll es daher einen vernünftigen Sinn, einen würklichen Inhalt haben, ſo muſs die *Beförderung der Glückſeligkeit* als *Zweck des Strebens nach Vollkommenheit* angeſehen werden.

**) Man kann nämlich auf jene Frage nicht die Antwort geben: weil der Wille Gottes ein *guter* und *heiliger* Wille

Gute nicht um des Guten, sondern um der göttlichen Belohnung willen, und lassen das Böse nicht, weil es böse ist, sondern, weil es von Gott bestraft wird. Der *Glückseeligkeitstrieb* ist also auch hier wieder der höchste Bestimmungsgrund des Willens. — Da nun dieses die vornehmsten Systeme derjenigen Philosophen sind, welche vor Erscheinung der Kritik über die letzten Gründe der Sittlichkeit nachgedacht haben *): so folgt, dass sie insgesammt blos's *Unterarten* der *materialen Moraltheorie* sind, und im Grunde alle auf die

---

ist; denn alsdann müsste man ein höheres Vernunftgesetz annehmen, durch welches bestimmt würde, was *an sich* gut und heilig sey, um darnach die sittliche Güte und Heiligkeit des göttlichen Willens zu beurtheilen. Nach der Thorie jener Moralisten aber kann nichts *an sich gut* und *an sich böse* genannt werden; sondern das Gute und Böse ist blos's *darum* und *insoferne gut* und *böse, weil* und *wieferne* es *Gott so gewollt* hat. Hätte es Gott anders gewollt, so müsste das, was wir jetzt für gut halten, (z. B. das Versprochene halten, dem Nothleidenden beystehen, fleissig und ordentlich in seinem Berufe seyn u. s. w.), für böse, und umgekehrt das Böse (z. B. morden, rauben, lügen u. s. w.) für gut gehalten werden.

*) Dass die hier nur beyläufig und beyspielsweise angeführten Moralsysteme nicht blos's die *vornehmsten* oder *merkwürdigsten*, sondern überhaupt alle *möglichen* materialen Moraltheorien sind, kann man aus folgender in der *Kritik der praktischen Vernunft* (S. 69) aufgestellten Tafel der *materialen Bestimmungsgründe des Willens* in Ansehung sittlich guter Handlungen erkennen. Es sind dieselben nehmlich

egoiſtiſche, eudämoniſtiſche Sittenlehre hinauslaufen, es mag nun in der einen Theorie der Egoiſm verſteckter und der Eudämoniſm feiner oder weiter hinausgeſchoben ſeyn, als in der andern. Es kommt hier weder auf die *Art* der Glückſeeligkeit an, nach welcher man ſtrebt, (ob ſie ſinnlich oder geiſtig, äuſserlich oder innerlich, zeitlich oder ewig ſey?) noch auf den *Grad* des Strebens, (ob

---

I.) ſubjektive.

A.) äuſsere.

1.) *Erziehung und Gewohnheit*, nach MONTAIGNE.

2.) *politiſche Geſetzgebung*, nach MANDEVILLE.

B.) innere.

a.) *phyſiſches Gefühl*, nach EPIKUR.

b.) *moraliſches Gefühl*, nach HUTCHESON.

II.) objektive.

A.) ein innerer, die *Vollkommenheit*, nach WOLF und den *Stoikern*.

B.) ein äuſserer, der *Wille Gottes*, nach CRUSIUS und andern *theologiſchen Moraliſten*.

Allen dieſen *materialen* Beſtimmungsgründen ſteht dann der von der Kritik aufgeſtellte *formale* entgegen, indem nach der kritiſchen Moralphiloſophie in *objektiver* Hinſicht das *Geſetz* ſelbſt, (als *Motiv*), in *ſubjektiver* aber die *Achtung gegen das Geſetz*, (als *Triebfeder*), der einzig gültige, oder ächt moraliſche Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn ſoll. Wenn nun würklich alle obigen Moralſyſteme *materialiſtiſch* ſind und auf den *Eudämoniſm* hinauslaufen; die Moral aber als *Glückſeeligkeitslehre* (Anweiſung zum *Wohlſeyn*) keine *Sittlichkeitslehre* (Anweiſung zum *Gutſeyn* oder zur *Tugend*) ſondern eine bloſse *Klugheitslehre* (Anweiſung zur Erreichung ſeiner Zwecke [Abſichten

es unmittelbar oder mittelbar auf Genufs und Vergnügen gerichtet fey?) fondern lediglich auf die Frage, ob das *Streben nach Glückfeeligkeit überhaupt* ein *taugliches Prinzip der moralifchen Gefetzgebung* fey? Nun erhellet die Verneinung diefer Frage theils fchon aus dem, was bisher über den Begriff der fittlichen Güte und die Befchaffenheit einer moralifchen Gefetzgebung gefagt wor-

---

oder Wünfche] durch die tauglichften Mittel, d. i. zum *Wohlfeyn* oder zur *Glückfeeligkeit*) ift: fo folgt *per indirektum*, dafs, wenn es überall eine *Moral* gibt und geben foll, nur die *formale*, welche nur *einartig* ift, eine *wahre* oder *gültige* Moral feyn könne. Vergleicht man aber die materialen Moralphilofophien in Abficht ihres *relativen* Werthes, fo ift es nicht zu verkennen, dafs die beyden letzten, welche die *Vollkommenheit* und den *Willen Gottes* zum höchften Beftimmungsgrunde der Sittlichkeit machen, noch immer die vorzüglichften find. Man behauptet hier nicht, wie *Montaigne* und *Mandeville*, dafs Tugend und Lafter, Pflicht und Recht Dinge feyen, welche blofs der *menfchlichen Willkür* und *zufälligen Umftänden* ihren Urfprung in der menfchlichen Gefellfchaft verdanken — ein Satz, der alle fittliche Ordnung umkehrt, und den abfcheulichften Gebräuchen einzelner Gefchlechter oder Völker den heiligen Charakter der Tugend aufdrückt. Man fagt es hier nicht, wie *Epikur*, der Tugend geradehin ins Geficht, dafs fie mit der Speife, welche den Gaumen kitzelt, zu einer *Gattung* gehöre, und nur der *Art* nach von jener verfchieden fey, und dafs man fie nur um der *feinern Wolluft* willen, die fie gewähre, andern Dingen von derfelben Gattung vorziehe — ein Satz, der die Tugend zu einer fei-

den ist, theils aber auch daraus, dass das Streben nach Glückseeligkeit wohl an sich etwas *Erlaubtes*, und *in gewisser Hinsicht* sogar etwas *Pflichtmässiges* ist, dass es aber nicht etwas *schlechthin Gebotenes* seyn kann, weil *erstlich* ein solches Gebot überflüssig ist, da schon jeden der Naturtrieb geneigt macht, seine Glückseeligkeit zu erhalten und zu befördern; weil *zweytens* die Vorstellung

---

len Dirne herabwürdigt und das durch falsche Spekulazionen nicht irre geleitete oder durch böse Neigungen unterdrückte moralische Gefühl durchaus empören muss. Man gründet endlich hier nicht, wie *Hutcheson*, eine Wissenschaft, die uns über die allerwichtigste Angelegenheit des menschlichen Lebens Belehrung geben soll, auf *dunkle unbestimmte Gefühle* — ein Verfahren, wodurch der moralischen Schwärmerey Thür' und Thor geöffnet, und alle Gründlichkeit in der Wissenschaft untergraben wird. Dagegen verweist das Vollkommenheitsprinzip den menschlichen Willen an den Gerichtshof der *Vernunft*, und gibt den Gefühlen, Neigungen und Trieben keinen so freyen Spielraum. Und was das letzte System anlangt, so hangt die *unbedingte Achtung gegen Gott, als höchsten Gesetzgeber*, die diesem Systeme zum Grunde liegt, sehr genau mit der *Achtung gegen das Moralgesetz* zusammen, und weist auf die nothwendige Verbindung der Religion mit der Moral hin. Auch zieht es das Gemüth mehr von der Betrachtung der sinnlichen Folgen der Tugend und des Lasters ab, und führt es auf den Gedanken an ein besseres Leben, wo Sittlichkeit und Glückseeligkeit in dasjenige Verhältniss treten sollen, welches Vernunft und Herz des Menschen zu verlangen nicht umhin können.

von der Glückſeeligkeit bey verſchiedenen Subjekten ganz verſchieden iſt, indem der Eine in dieſen, der Andre in jenen Objekten ſeine Glückſeeligkeit ſucht, ſo daſs dieſelbe nur ein gemeinſamer Titel iſt, unter welchem die Menſchen die heterogenſten Dinge zuſammenfaſſen; weil folglich *drittens* durch ein ſolches Gebot keine Einſtimmung in die Beſtrebungen vernünftiger Weſen, worauf doch die Vernunft dringt, gebracht wird, indem ſie bey dem Streben nach gewiſſen Objekten, worin ſie ihre Glückſeeligkeit ſetzen, wenn zufälliger Weiſe mehrere zugleich darnach ſtreben, nothwendig in den härteſten Widerſtreit und Kampf gerathen müſſen; und weil um eben dieſer Urſache willen *viertens* das Streben nach der Glückſeeligkeit einem höhern Geſetze untergeordnet werden muſs, wenn es nicht ſelbſt unerlaubt und pflichtwidrig, mithin unſittlich werden ſoll. Jedes Opfer, das Pflicht und Tugend von Seiten unſers Vortheils und Vergnügens heiſchen, iſt ein offenbarer Beweis dieſer nothwendigen Unterordnung des Strebens nach Glückſeeligkeit, als etwas Erlaubten und bedingt Pflichtmäſsigen, unter ein höheres Geſetz, das ſchlechthin gebietet, und alſo in ſeinen Anforderungen unbedingt iſt *). — Wenn es ſich nun

*) Hierzu kommt noch folgender merkwürdige Umſtand. Wenn das Gebot: *Strebe nach Glückſeeligkeit,* das ober-

würklich ſo mit der formalen und materialen Moraltheorie verhält, ſo ſieht man

4.) leicht ein, daſs zwiſchen beyden keine *Verbindung*, weder eine *Beyordnung*, noch eine *Unterordnung* ſtatt finden kann. Sie ſind einander in ihren *Prinzipien* gerade entgegengeſetzt, und wenn ſie auch zufälliger Weiſe in *einzelnen Pflichtgeboten* zuſammentreffen, ſo können ſie doch nie

---

ſte Prinzip der Sittlichkeit iſt: ſo iſt es nicht bloſs von der einen Seite betrachtet, wie oben bemerkt worden iſt, ein *überflüſſiges* Gebot, weil dieſes Streben jedem Menſchen natürlich iſt, ſondern auch auf der andern Seite erwogen ein für die meiſten, ja vielleicht für alle Menſchen, *unmöglich zu erfüllendes* Gebot. Denn man ſieht leicht ein daſs das *bloſse* Streben, wenn es auch noch ſo ernſtlich gemeynt iſt, nichts hilft, ſondern daſs der Menſch auch darüber nachdenken muſs, worin ſeine Glückſeeligkeit beſtehen, wie er ſich dieſer Objekte bemächtigen, und in wie weit er dieſelben gebrauchen und genieſsen ſolle, um dadurch wahrhaft glücklich zu werden. Das Vergnügen nehmlich, wenn es der Idee der Glückſeeligkeit gleichkommen ſoll, muſs die möglichſte Mannichfaltigkeit *(Extenſion)*, die möglichſte Stärke *(Intenſion)*, und die möglichſte Dauer *(Protenſion)* haben. Man muſs alſo beſtimmen, wie viele Vergnügungen auf einmal beyſammen beſtehen können, welche dem Gemüthe den gröſsten Genuſs gewähren, und welche man am anhaltendſten genieſsen kann. Ferner muſs man wiſſen, durch welche Mittel und Kunſtgriffe alle dieſe Vergnügungen am leichteſten und ſchnelſten herbey geſchafft werden können. Zu einem ſolchen Glückſeeligkeitskalkul gehört aber eine ſo umfaſſende Kenntniſs, ſo

in dem *Verpflichtungsgrunde* einſtimmen. Die materiale gebietet, alles um des *Vergnügens*, die formale, alles um des *Geſetzes* willen zu thun. Jene gebietet *unter der Bedingung* (hypothetiſch), daſs man durch die gebotene Handlung wahrhaft glücklich wird, und gibt daher eigentlich nur *Rathſchläge der Klugheit*, welche ihre Ausnahmen leiden; dieſe gebietet *ſchlechthin* (kategoriſch),

---

viele Erfahrung, ſo groſse Übung und Gewandtheit des Geiſtes, daſs nur wenige Menſchen zu einer ſo raffinirten und komplizirten Rechnung geſchickt ſeyn möchten. Und da, wenn dieſe Rechnung eintreffen ſoll, immer noch unendlich viel von äuſsern Umſtänden oder zufälligen Glücksumſtänden abhängt, die niemand ſo wenig vorausſehen, als abändern kann, und die daher alle Augenblicke Ausnahmen von den allgemeinen Regeln der Klugheit nöthig machen: ſo wird auch der geſchickteſte Eudämoniſt ſich dennoch unendlich viele Male verrechnen, und mithin eingeſtehen müſſen, daſs er ſein höchſtes Geſetz unmöglich erfüllen könne. Nun muſs aber die Sittlichkeit etwas ſeyn, was man unter *allen* Umſtänden, was auch der *gemeinſte*, unkultivirteſte Mann erreichen kann, weil man moraliſche Vergehungen jedermann zurechnet, wenn er auch in Rückſicht ſeiner Umſtände auf einige Gunſt in der Befriedigung derſelben Anſpruch machen kann. Die Glückſeeligkeitslehrer haben daher zum Theile zu einem Deſperazionsmittel ihre Zuflucht genommen. Sie haben nehmlich die Idee der menſchlichen Glückſeeligkeit ſehr vereinfacht oder herabgeſtimmt, indem ſie die menſchlichen Bedürfniſſe und Wünſche, durch deren Befriedigung man ſich glücklich fühlt, auf die möglich kleinſte Zahl zu bringen ſuchten.

weil die Vernunft die entgegengesetzte Handlungsweise nicht allgemein billigen kann, und stellt daher *Gesetze der Sittlichkeit* im eigentlichsten Sinne auf, von welchen man kein Haar breit abweichen darf, ohne sich selbst verachten zu müssen. Wenn daher die kritische Philosophie auf die *reine* Moral eine *angewandte* folgen läßt, so ist dieß weder eine Verbindung der formalen und mate-

---

Dieß that schon *Epikur*, noch besser aber machte es der bekannte *Diogenes* von Sinope. Wer freylich ein Ideal von Glückseeligkeit sich entworfen hat, zu dessen Erreichung er weiter nichts braucht, als einen groben Kittel zum Schutze des Körpers gegen die Kälte, trocknes Brod oder Wurzeln und Kräuter und reines Wasser zur Stillung des Hungers und Durstes, und allenfalls ein bedecktes Plätzchen zum Lager, der kann mit der Glückseeligkeitsrechnung bald fertig werden. Aber ich fürchte, die wenigsten Eudämonisten möchten sich auf diese Art eudämonisiren lassen. — Mit einem Worte, *klug* zu seyn, und durch Klugheit *glückseelig* zu werden, ist nicht jedermanns Sache, und steht in keines Menschen Vermögen. Aber *gut* zu seyn, und durch sittliche Güte *der Glückseeligkeit würdig* zu werden, das ist jedermanns Sache, und dazu hat jeder Mensch, der nicht im Zustande thierischer Roheit sich befindet, Einsicht und Fähigkeit genug, wenn er nur immer auf den Ausspruch seines Gewissens merken will. Daher sagt der größeste Moralist, der je auf der Erde gelebt hat, weil er nicht bloß die beste Moral lehrte, sondern sie auch auf das Beste ausübte: *Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles Übrige zufallen.*

rialen Moraltheorie, noch ein ſtillſchweigendes Geſtändniſs der Überſpanntheit und Unanwendbarkeit der erſten. In der angewandten Moral werden die Gegenſtände der Erfahrung oder die in der Erfahrung vorkommenden möglichen Verhältniſſe und Handlungen der Menſchen unter die reinen Pflichtgebote ſubſumirt, und durch dieſe Subſumzion beſtimmt, wie der Menſch in jedem gegebenen Falle handeln ſoll, wenn er die Würde eines moraliſchen Weſens behaupten will. Die Moral heiſst alſo eben darum *angewandt*, weil in derſelben die allgemeinen Geſetze der moraliſchen Natur des Menſchen auf ſeine empiriſche Lage und Beſchaffenheit, auf die zufälligen Modifikazionen ſeiner Natur bezogen werden, z. B. auf diejenigen, welche die Fortpflanzung des Geſchlechts und das daraus entſpringende Verhältniſs zwiſchen Ehegatten, Eltern und Kindern betreffen. Dieſe angewandten Pflichtgebote haben alſo freylich bloſs für die Menſchen Gültigkeit, oder überhaupt für ſolche moraliſche Weſen, bey welchen, als Naturweſen, etwa ein ähnliches Fortpflanzungsſyſtem, wie bey uns, ſtatt findet. Aber in dieſen angewandten Pflichtgeboten iſt dasjenige, was die eigentliche Verpflichtung ausmacht, immer das *formale Vernunftgebot:* Handle nach allgemeingültigen Maximen, nach Grundſätzen, die von dir ſowohl an allen andern, als von allen andern an dir gebilligt werden können, und der bey der

Ausübung der angewandten Pflichtgebote zum Grunde liegende Bestimmungsgrund des Willens muss immer die *Achtung gegen jenes Gebot der Vernunft* seyn. In der *materialen* Moral ist es ganz anders. Sie heisst nicht *material*, insoferne die allgemeinen Pflichtgebote auf die Materie oder die besondern Gegenstände des Wollens, welche durch Erfahrung gegeben sind, bezogen, sondern wieferne die Bestimmungsgründe des Willens von diesen Gegenständen und ihrem Einflusse auf das Gemüth hergenommen werden. Die Eintheilung der Moral in die reine und angewandte ist also der Eintheilung derselben in die formale und materiale untergeordnet, und jene Eintheilung würde auch bey der materialen statt finden, wenn diese nicht geradehin läugnete, dass es *reine*, d. h. von aller Beymischung des Empirischen freye und unabhängige Gesetze und Bestimmungsgründe des Willens gebe *). Indessen kann man den kriti-

*) Die Eintheilung der Moral in die *formale* und *materiale* ist eigentlich eine Eintheilung des *Begriffs* der Sittenlehre, wieferne ich auf die *mögliche verschiedene Beschaffenheit ihrer praktischen Grundsätze* sehe, mithin eine logische *Division*, wodurch ich zwey *Arten* von Sittenlehren bekomme, die sich nach den Regeln der Logik wechselseitig ausschliessen müssen. Die Eintheilung der Moral aber in die *reine* und *angewandte* ist eigentlich eine Eintheilung des *Ganzen* der Sittenlehre, wieferne ich auf die *mögliche systematische Bearbeitung derselben*

schen Moralphilosophen um so weniger einen Vorwurf aus dieser Eintheilung machen, da es auch in andern Wissenschaften gewöhnlich ist, einen reinen und angewandten Theil zu unterscheiden. So haben die Mathematiker längst eine reine und eine angewandte Grösenlehre abgesondert aufgestellt. Es wird aber wohl niemand behaupten wollen, dass die Mathematiker eben dadurch das stillschweigende Bekenntniss ablegten, die reine Grösenlehre sey eine schimärische, auf das Leben unanwendbare Wissenschaft. Die angewandte Grösenlehre ist eben der Beweis, dass die reinen arithmetischen und geometrischen Grundsätze auf das Leben, d. h. auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar seyen, und sie soll eben zu dieser Anwendung Anleitung geben. So zeigt z. B. die angewandte Geometrie, wie man gegebene Entfernungen, Höhen und Tiefen ausmessen, oder ganze

---

sehe, mithin eine logische *Partizion*, wodurch ich zwey *Theile* der Sittenlehre als Wissenschaft bekomme, die nach den Regeln der Logik genau zusammenhangen müssen, so dass der eine Theil die allgemeinen Prinzipien, und der andre die besondern Regeln aufstellt, welche in Rücksicht besondrer Gegenstände statt finden, aber unter jenen enthalten sind. Man sollte sich also eigentlich so ausdrücken: Die Moral *ist entweder* formal *oder* material, und *besteht* aus einem reinen *und* einem angewandten Theile; so wie man etwa sagt: Die Logik *ist entweder* künstlich *oder* natürlich, und *besteht* aus einer Elementarlehre und einer Methodenlehre.

Grundstücke und solide Körper nach ihrem quadratischen oder kubischen Inhalte bestimmen soll, nachdem man in der reinen Geometrie gelernt hat, wie man Linien, Flächen und Körper überhaupt in Rücksicht ihrer Gröfsenbestimmung zu behandeln hat. Eben so zeigt die angewandte Moral, wie man sich in der empirischen Lage des Menschen und den daraus entspringenden Verhältnissen des menschlichen Lebens, mithin als ein Wesen, das mit besondern aus der Erfahrung bekannten Anlagen, Fähigkeiten, Kräften, Neigungen und Trieben begabt ist, als Freund und Wohlthäter, als Herr oder Diener, als Gatte, als Vater oder Mutter, als Kind, als Lehrer oder Lernender, als Obrigkeit oder Unterthan u. s. w. *vernünftig oder sittlich gut* zu betragen habe. Kann man aber dieſs wohl gründlich zeigen, wenn nicht vorher in einer reinen Moral ausgemacht ist, worin die *sittliche Güte* überhaupt bestehe, nach welchen Gesetzen man sich als ein *vernünftiges moralisches* Wesen überhaupt richten, und welchen Bestimmungsgründen der Wille in dieser Rücksicht folgen solle? — Aber der Mensch ist doch kein *reinvernünftiges* Wesen; er ist ein schwaches, gebrechliches Geschöpf! Was hilft ihm also eine *reine* Moral? Sollte sich die Moral nicht vielmehr zu seiner Schwachheit und Gebrechlichkeit herablassen, als dafs sie ihn auf eine unersteigliche Höhe zu *erheben*, in eine Sphäre, die nicht die sei-

nige ist, zu *versetzen* suche? — Ich glaube nicht, dafs man nach den bisherigen Erörterungen diesen Einwurf noch im Ernste machen könne. Wenn die Moral einmal erwiesen hat, dafs ein *moralisches* Wesen verpflichtet ist, überall nach allgemeingültigen Maximen zu handeln, und dieses Gebot der Vernunft aus Achtung gegen dasselbe, oder welches eben so viel heifst, aus Achtung gegen sich selbst, seine vernünftige, moralische Natur zu erfüllen; so darf sie durchaus, ohne ihr eigenes Wesen zu zerstören, und ihre ganze Würde, als Sitten-Pflichten- oder Tugend-Lehre zu entehren, von jener Forderung nichts nachlassen. Sie mufs sich freylich zu dem Menschen *herablassen*, wieferne sie auf die *empirische Beschaffenheit und die daraus entspringenden Verhältnisse des Menschen* Rücksicht zu nehmen hat, welches eben in ihrem *angewandten* Theile geschieht; aber sie mufs auch den Menschen zu ihrer Würde zu *erheben* suchen, wieferne sie ihn zu einem *sittlich guten Menschen* bilden soll, zu welchem Ende eben ein *reiner* Theil vorausgeschickt wird, um in dem angewandten einen *richtigen Mafsstab der sittlichen Güte* zu haben. Die *Sphäre der sittlichen Güte*, in welche die Moral den Menschen zu versetzen sucht, ist also keine *fremde*, sondern im eigentlichsten Verstande die *seinige*, weil er ein *moralisches* Wesen, also durch seine moralische Anlage *bestimmt* ist, *sittlich gut zu werden*. Der Mensch ist unstreitig

ein

ein ſchwaches gebrechliches Geſchöpf! Wer hat je in ſeinen eignen Buſen gegriffen, ohne mit innigſter Betrübniſs die Wahrheit dieſer Behauptung zu fühlen! Die Neigungen des Menſchen bekommen bey den beſten Vorſätzen, bey den veſteſten Entſchlüſſen einmal über das andre die Obergewalt über ſeine Vernunft, und reiſsen ihn zu Handlungen hin, die er bey kälterem Blute, wo die Stimme des Gewiſſens vernehmlicher ſpricht, mit Schaam, Reue und Abſcheu betrachtet. Überall, wo wir hinblicken, treffen wir, wenn auch nicht gerade grobe Verbrecher, doch lauter ſündhafte Menſchen, und die Erfahrung aller Zeiten und Örter beſtätigt durch unzählige Belege die Behauptung, daſs der Menſch von Natur einen gewiſſen *Hang zum Böſen* habe — einen Hang, über welchen gerade die beſten Menſchen die lauteſten und bitterſten Klagen geführt haben *). Aber *ſoll* dieſs alles nicht anders ſeyn? Bleibt der Menſch bey aller Schwachheit und Gebrechlichkeit nicht immer ein *freyes, moraliſches Weſen?* Und muſs er als ein ſolches nicht auch im Stande ſeyn, über ſein böſes Herz Meiſter zu werden, wenn es auch noch ſo viele Mühe koſten ſollte? Muſs er nicht

*) *Pſ.* 51, *B. d. Weish.* 9, 5. 6. *Luk.* 5, 8. *Röm.* 3, 23. 7, 14 –25. Man vergl. KANT's *Religion innerhalb der Gränzen der bloſsen Vernunft.* St. 1 *Nr.* 3, deſſen Motto der bekannte Horaziſche Ausſpruch iſt: *Vitiis nemo ſine naſcitur.*

wenigſtens ſtreben, ſich dem Ideale der ſittlichen Vollkommenheit nach und nach anzunähern, wenn er es auch in keinem Zeitpunkte ſeines Daſeyns ganz erreichen ſollte? Die Moral muſs ihm alſo, als moraliſchem Weſen, dieſes Ideal vorhalten; ſonſt weiſs er nicht einmal, welches das Ziel ſeiner Beſtrebungen ſey, und wird daher auf dem halben Wege ſtehen bleiben, oder ſich vielmehr immer weiter davon entfernen *). Niemand wird alſo behaupten wollen, daſs die Moral ſich nachgiebig oder nachſichtig gegen die Fehler des Menſchen beweiſen, daſs ſie ſeinen Neigungen ſchmeicheln,

*) Es hat alſo ſeine vollkommne Richtigkeit, was die kritiſche Tugendlehre, als eine Hauptregel für die Darſtellung der Pflichten aufſtellt. »Die ethiſchen *Pflichten* müſſen nicht *nach dem* dem Menſchen beygelegten *Vermögen*, dem Geſetze Gnüge zu leiſten, ſondern umgekehrt, das ſittliche *Vermögen* muſs *nach dem Geſetze* geſchätzt werden, welches kategoriſch gebietet; alſo nicht nach der empiriſchen Kenntniſs, die wir von den Menſchen haben, wie ſie *ſind*, ſondern nach der razionalen, wie ſie der Idee der Menſchheit gemäſs *ſeyn ſollen*. Alle Hochpreiſungen, die das Ideal der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beyſpiele des Widerſpiels deſſen, was die Menſchen jetzt ſind, geweſen ſind, oder vermuthlich künftig ſeyn werden, an ihrer praktiſchen Realität nichts verlieren, und die *Anthropologie*, welche aus bloſsen Erfahrungserkenntniſſen hervorgeht, kann der *Anthroponomie*, welche von der unbedingt geſetzgebenden Vernunft aufgeſtellt wird, keinen Abbruch thun. «

und ſeiner Sündhaftigkeit ein Ruhekiſſen unterlegen ſolle. Vor einer ſolchen Moral möge uns der Himmel zu allen Zeiten bewahren! Denn von der *laxen* Moral gilt eben das, was wir oben von der *überſpannten* geſagt haben: Sie iſt faſt ſchlimmer als gar keine. Denn ohne wiſſenſchaftliche Anweiſung zur Sittlichkeit bleibt der Menſch ſeinem natürlichen moraliſchen Gefühle überlaſſen; durch laxe Grundſätze aber wird dieſes verdorben und erſtickt, und ſtatt ſeiner der Menſch einem trüglichen Führer übergeben *). — Daſs aber endlich

5.) die kantiſche Moralphiloſophie nicht um deswillen überſpannt und rigoriſtiſch genannt werden dürfe, weil ſie dem natürlichen Verlangen des Menſchen nach der Glückſeeligkeit ganz *entgegen* ſey, und etwa die Neigungen und Triebe, welche der Schöpfer aus den weiſeſten Abſichten dem Menſchen eingepflanzt hat, völlig *auszurotten* gebiete **), erhellet daraus, daſs ſie

*) »Löbliche Vernunftgebote — ſagt etwas kräftig, aber doch ganz richtig, Hr. Herder in der *älteſten Urkunde des Menſchengeſchlechts*, B. 2. S. 26. — wo jedem Narren nachher jeden Augenblick frey ſteht, daraus zu machen, was er will, und *als ein Endlos den Feuchtigkeiten ſeines Schlammes zu folgen!* wohin auch die ganze heldenmüthige egoiſtiſche Abſicht geht.«

**) Es widerſpricht dieſs nicht bloſs dem Geiſte, ſondern ſelbſt dem klaren Buchſtaben der Kritik. »Natürliche Neigungen — ſagt ſie — ſind, *an ſich ſelbſt betrachtet*, gut, d. i. unverwerflich, und es iſt nicht allein vergeblich, ſon-

a.) das Streben nach der Glückſeeligkeit nicht nur als etwas an ſich *Erlaubtes*, ſondern ſogar als etwas *Pflichtmäſsiges* gelten läſst *), und nicht bloſs *recht und gut*, ſondern auch *klug und vorſichtig* zu handeln gebietet; daſs ſie daher

---

dern es wäre auch *ſchädlich* und *tadelhaft*, ſie *ausrotten* zu wollen; man muſs ſie vielmehr nur *bezähmen.*« S. Kant's *Religion innerhalb der Gränzen der bloſsen Vernunft.* S. 63. Aufl. 1. Jener *Gewiſſensſkrupel* alſo, womit ein neuerer Dichter die kritiſche Moraltheorie lächerlich machen will, iſt, auf's gelindeſte zu reden, ein wenig ſonderbar:

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung.
Und ſo wurmt es mir oft, daſs ich nicht tugendhaft bin.

Aber noch ſonderbarer iſt das *Deciſum:*

Da iſt kein anderer Rath, du muſst ſuchen, ſie zu verachten,
Und mit Abſcheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Bey ſolchen Einwürfen kann man freylich nichts als ſtillſchweigend die Achſeln zucken.

*) Nämlich, wieferne der *Mangel der Glückſeeligkeit* ſelbſt der Sittlichkeit Abbruch thun könnte. »Wohlhabenheit für ſich ſelbſt zu ſuchen, iſt *direkt* nicht Pflicht; aber *indirekt* kann es eine ſolche wohl ſeyn: nämlich Armuth, als eine groſse Verſuchung zu Laſtern, abzuwehren. Alsdann aber iſt es nicht meine Glückſeeligkeit, ſondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten, mein Zweck und zugleich meine Pflicht iſt.« S. Kant's *metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre.* Einl. S. 13—18.

b.) auch erlaubt, bey Empfehlung der Tugend auf die *natürlichen Folgen guter und böfer Handlungen* Rückficht zu nehmen, und fie infonderheit als ein *Erweckungs- und Anlockungsmittel* roher Gemüther zum Guten zu gebrauchen; und dafs fie endlich

c.) die Glückfeeligkeit fogar als einen *wefentlichen Beftandtheil* des höchften oder vollendeten Gutes *(boni confummati)* anfieht, fo dafs proporzionirte Vereinigung der Sittlichkeit und Glückfeeligkeit den *gefammten* Endzweck unfers Strebens ausmachen foll. Sie unterfcheidet fich aber von allen materialen Moralfyftemen wefentlich dadurch, dafs fie

a.) das *Streben nach der Glückfeeligkeit* nicht als *höchftes, unbedingtes* Gefetz, fondern blofs, wieferne es auf eignes Wohlfeyn geht, als Erlaubnifs, und wieferne es auf fremdes Wohlfeyn geht, als eine bedingte, unter dem Gebote: *Handle nach allgemeingültigen Maximen,* d. i. handle fo, wie du wollen kannft, dafs alle handeln, enthaltene Regel gelten läfst, woraus fich dann ergibt, dafs menfchliches Wohlfeyn nie auf Unkoften der Gerechtigkeit befördert werden dürfe, (wie es die Freyheits- und Gleichheits-Schwärmer machen, welche dem Reichen das Seinige nehmen, um es unter die Armen zu vertheilen, oder die rechtmäfsige Obrigkeit abfetzen, um das Volk von feinen Laften zu befreyen), dafs der Zweck nie

das Mittel heilige, (wie die Jesuiten behaupteten, um den Meuchelmord, wenn er auch an Königen verübt würde, zu beschönigen oder gar anzupreisen), und dafs überhaupt Genufs und Vergnügen in jedem Falle der Pflicht und Tugend nachstehen müsse, sobald beydes nicht zusammen bestehen kann. Sie unterscheidet sich

b.) dadurch, dafs sie die Folgen der Handlungen durchaus nicht als *Bestimmungsgründe des Willens* zuläfst, weil dadurch die sittlich gute Gesinnung verdorben werde, und dafs sie daher behauptet, es müssen, sobald ein noch rohes Gemüth durch den Gedanken, dafs man sich bey der Tugend im Durchschnitt immer am besten befinde, nur einigermafsen zum Besinnen gebracht und der Widerstand der ungezähmten Neigungen durch das sinnliche Interesse der Tugend in etwas geschwächt sey, sogleich die reinen Motiven und Triebfedern in Bewegung gesetzt und ihnen die Vollendung der moralischen Besserung ganz allein überlassen werden. Sie unterscheidet sich endlich

c.) dadurch, dafs sie zwar Sittlichkeit und Glückseeligkeit im Begriffe des höchsten Gutes als *vereinigt* denkt, jedoch weder die Sittlichkeit aus dem Streben nach Glückseeligkeit *herleitet*, weil der Glückseelige nicht eben darum auch tugendhaft ist, noch auch die Glückseeligkeit aus dem blofsen Streben nach der Sittlichkeit, weil der Tugendhafte nicht eben darum auch sogleich glück-

seelig ist; sondern behauptet, dass der Mensch durch Sittlichkeit der Glückseeligkeit blos *würdig* werde, dass aber die würkliche *Theilnahme* an der Glückseeligkeit, (weil diese grossentheils von Naturbedingungen abhangt, die der ohnmächtige Mensch nicht in seiner Gewalt hat), durch Gott, als unumschränkten Herrn der Natur und moralischen Regenten der Welt, in Gemässheit der Sittlichkeit des Menschen bestimmt, und während der ganzen Periode seines ewigen Daseyns bewürkt werden müsse. Ich wüsste also nicht, was dem Menschen nach dieser Theorie in Ansehung der Ansprüche seiner vernünftigen und seiner sinnlichen Natur und deren zweckmässiger Vereinigung noch zu wünschen übrig bliebe, und warum er sich über die Härte einer Moral beklagen sollte, die ihm, wenn er nur gute Gesinnungen hegt und diese durch gute Handlungen bewährt, auch die besten Folgen derselben verheisst und zusichert!

Zweyter Abſchnitt.

Kann der konſequente Freund der kritiſchen Philoſophie ein guter Bürger ſeyn?

Wir verſtehen hier unter einem *Bürger* überhaupt jeden Menſchen, der im Staate lebt, jedes Mitglied einer bürgerlichen Geſellſchaft, der Staat oder die bürgerliche Geſellſchaft mag beſchaffen ſeyn, wie ſie wolle, und der im Staate lebende Menſch mag ein *aktives* oder ein *paſſives* Glied der Geſellſchaft, ein würklicher Staats-*Bürger* oder ein bloſser Staats-*Genoſſe* ſeyn, den Staat als ein bürgerlich-ſelbſtſtändiges Weſen konſtituiren, oder ihm bloſs als ein Handlanger des gemeinen Weſens *inhäriren* *). Wenn nun ein ſolcher Menſch den Geſetzen des

*) Hr. Klopstock tadelt irgendwo, (wenn ich nicht irre, in ſeinen *grammatiſchen Geſprächen*) den Ausdruck: *Staats-Bürger*, als pleonaſtiſch. Nun ſind freylich die Ausdrücke: *Staat*, und: *bürgerliche Geſellſchaft*, gleichgeltend, und inſoferne wäre *Staats-Bürger* eben ſo viel, als *bürgerlicher Geſellſchafts-Bürger*. Da aber das Wort: *Bürger*, im Deutſchen nicht ſchlechthin und ausſchlieſſend den *Civis* der alten Römer, oder den *Citoyen* der neuen Franzoſen bedeutet, ſondern zuweilen auch einen bloſsen *Städter* im Gegenſatze des Bauers anzeigt, ſo iſt wohl das beſtimmtere zuſammengeſetzte Wort kein eigentlicher Pleonaſm.

Staats gehorsam ist, die Ruhe und Sicherheit der übrigen Staatsglieder nicht stört, die dem verfassungsmäfsigen Oberhaupte des Staats gebührende Ehrerbietung auf keine Weise verletzt, das allgemeine Beste in seinen Verhältnissen und nach seinen Kräften möglichst zu befördern sucht, mit einem Worte, wenn er sich allen seinen staatsgesellschaftlichen Obliegenheiten willig unterzieht: so heifst er nach dem gemeinen Sprachgebrauche mit vollem Rechte ein *guter Bürger*.

Woferne wir nun im ersten Abschnitte befriedigend dargethan haben, dafs man nach den Grundsätzen der kritischen Moralphilosophie ein *guter Mensch* seyn könne, so wäre eben dadurch auch schon die obige zweyte Frage gewissermafsen beantwortet. Denn warum sollte der, welcher überall seine Pflicht und Schuldigkeit aus Achtung gegen das dieselbe bestimmende Sittengesetz zu thun sich bestrebt, nicht auch ein *guter Bürger* seyn? Das staatsgesellschaftliche Verhältnifs ist eins von denjenigen, worauf die angewandte Moral die reinen Pflichtgebote zu beziehen hat. Wenn also diese Pflichtgebote die sittliche Güte des *menschlichen* Charakters überhaupt ausdrücken, so werden die auf jenes Verhältnifs bezogenen Gesetze die sittliche Güte des *bürgerlichen* Charakters insonderheit ausdrücken. Der gute *Mensch*, der ein guter *Freund*, ein guter *Gatte*, ein guter *Vater*, ein gutes *Kind*, ein guter *Herr*, ein guter

Diener u. s. w. ist, wird auch ein guter *Bürger* seyn, weil er sonst kein *guter* Mensch seyn würde. Denn die sittliche Güte ist eine durchaus bestimmte Handlungsweise, die, wenn sie einmal den menschlichen *Willen* beherrscht, d. h. in die *Gesinnung* aufgenommen worden ist, und dadurch den *intelligibeln* Charakter des Menschen gebildet hat, auch das ganze menschliche *Verhalten* leiten, d. h. in allen auf die mannichfaltigen Verhältnisse des Menschen sich beziehenden *Handlungen* sichtbar werden, und dadurch den *empirischen* oder *erscheinenden* Charakter des Menschen bilden muss.

Indessen ist das staatsgesellschaftliche Verhältniss ein solches, welches nicht bloss durch *innere, ethische,* sondern auch durch *äussere, juridische* Prinzipien bestimmt ist. Die praktische Philosophie muss also, wenn sie vollständig seyn, und ihrem ganzen Zwecke Genüge thun soll, dem Menschen nicht bloss allgemeine sittliche Vorschriften geben, sondern sie muss auch sowohl überhaupt, als insonderheit in Rücksicht jenes Verhältnisses bestimmen, was in Gemässheit des obersten Moralprinzips *Rechtens* ist, d. h. was die Vernunft dem einen Menschen in Beziehung auf den andern so gebietet oder zur Pflicht macht, dass es im Weigerungsfalle von dem andern erzwungen oder mit Gewalt durchgesetzt werden darf. Denn das allgemeine moralische Bewusstseyn lehrt jeden, dass ihm in

gewiſſen Fällen erlaubt ſey, von Andern mit Gewalt zu fordern, etwas zu thun oder zu laſſen, daſs ihm alſo, wenn ſie dieſs nicht thun oder nicht laſſen wollen, eine Beleidigung zugefügt werde, gegen die er ſich wehren oder durch phyſiſche Kräfte ſchützen dürfe, daſs ihm aber auch ſelbſt Pflichten gegen Andre obliegen, durch deren Verletzung er Andre für befugt halten muſs, gegen ihn ſelbſt Gewalt zu brauchen, und daſs er in dieſem Falle ſich dieſe Gewalt gefallen laſſen müſſe, mithin nicht widerſtehen dürfe, ohne eine neue Verſchuldung auf ſich zu laden. Eben dieſes allgemeine moraliſche Bewuſstſeyn unterſcheidet genau ſolche Pflichten, welche ſich auf das *Recht* Andrer beziehen, und daher von dieſen *mit Gewalt* durchgeſetzt werden können, von denen Pflichten, welche uns zwar das Vernunftgeſetz auch als nothwendige Handlungsweiſen vorhält, zu deren Erfüllung man uns aber *nicht mit Gewalt* anhalten darf, indem wir uns dazu bloſs als *innerlich* oder *in unſerem eigenen Gewiſſen* (nicht äuſserlich durch das Recht Andrer) verbunden erachten. Jene heiſsen daher *Rechts-* oder *Zwangs-Pflichten*, dieſe *Tugend-* oder *Gewiſſens-Pflichten*. Nun iſt offenbar, daſs ſich der *ſittlich gute* oder *tugendhafte* Menſch zur Beobachtung jener Pflichten nicht erſt ſoll *zwingen* laſſen, ſondern daſs er ſie ſchon *um des Gewiſſens willen*, mithin freywillig, aus Achtung gegen das verpflichtende Geſetz thun müſſe. Al-

lein es ist zugleich auch offenbar, dafs die *Tugendlehre*, welche alle Pflichten des Menschen, mithin auch die Rechtspflichten, als Gewissenspflichten, mithin insoferne darstellt, als wir nach innern oder blofs ethischen Prinzipien dazu verbunden sind, ihr Geschäft nicht vollständig und gründlich ausführen kann, wenn nicht die *Rechtslehre* die menschlichen Rechte selbst und die ihnen entsprechenden Zwangspflichten genau bestimmt hat. Da nun die Grundlage des staatsgesellschaftlichen Verhältnisses das *Recht* ist, so könnte es wohl der Fall seyn, dafs, wenn man auch nach den *allgemeinen sittlichen* Grundsätzen der kritischen Moralphilosophie ein *sittlich guter* Mensch seyn möchte, man dennoch nach den *besondern juridischen* Prinzipien derselben kein *guter Bürger* seyn könnte. Dieser Fall würde nämlich dann statt finden müssen, wenn die *kritische Rechtslehre* solche auf das staatsgesellschaftliche Verhältnifs sich beziehenden Grundsätze aufstellte, wodurch Ungehorsam gegen die Gesetze des Staats, Störung der öffentlichen Ruhe und Sicherheit, Verletzung der dem verfassungsmäfsigen Oberhaupte des Staats gebührenden Ehrerbietung, und Mangel an Eifer, das allgemeine Beste in seiner Lage und nach seinen Kräften zu befördern, als etwas *Rechtliches*, d. h. als etwas dem Mitgliede der bürgerlichen Gesellschaft äufserlich Erlaubtes dargestellt würde. Denn alsdann könnte auch die

kritiſche Tugendlehre die Pflichten des Gehorſams gegen die Staatsgeſetze, der Erhaltung der öffentlichen Ruhe und Sicherheit, der Achtung gegen das Staatsoberhaupt, der thätigen Theilnahme am Wohle der Geſellſchaft, entweder gar nicht aufſtellen, oder wenigſtens nicht mit dem gehörigen Nachdrucke einſchärfen. Sie würden dann in die Klaſſe der Pflichten der *Güte* oder der *Billigkeit* geſetzt werden müſſen, zu welchen niemand gezwungen werden kann, ſondern deren Erfüllung man ſeinem Belieben überlaſſen muſs. Dadurch würde aber der Staat in ſeiner Grundveſte erſchüttert, und mithin würde die kritiſche Moralphiloſophie bey aller ihrer ſonſtigen Vortrefflichkeit doch in dieſer Hinſicht eine höchſt gefährliche und ſchädliche Philoſophie genannt werden müſſen, die der Staat, da er das Recht ſchützen ſoll, ohne Inkonſequenz nicht dulden könnte.

Dieſer Erörterung zufolge können wir uns nicht durch Subſumpzion der zweyten Frage unter die erſte in Rückſicht ihrer Beantwortung ſo geradehin für befriedigt halten, ſondern wir müſſen die Grundſätze der kritiſchen Philoſophie in Anſehung des *politiſchen* Verhältniſſes der Menſchen gegen einander, wieferne es durch natürliche Rechtsprinzipien beſtimmt ſeyn ſoll, noch beſonders in Erwägung ziehen.

Was lehrt demnach die kritiſche Philoſophie

in dieſer Hinſicht? Nach derſelben*) iſt das *allgemeine Rechtsgeſetz* in folgender Formel enthalten: *Handle äuſserlich ſo, daſs der freye Gebrauch deiner Willkür mit der Freyheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetze beſtehen kann.* Der Zuſammenhang dieſes Rechtsprinzips mit dem höchſten praktiſchen Vernunftgeſetze: *Handle nach allgemeingültigen Maximen,* und der Unterſchied beyder iſt leicht einzuſehen. Dieſes betrifft nämlich den *Gebrauch der Freyheit überhaupt,* es umfaſst alle Handlungen des Willens, ſie mögen uns ſelbſt oder Andre angehen, und beſtimmt nicht allein die äuſsere Handlungsweiſe, ſondern auch die *Beſchaffenheit der Maxime,* die innerlich dem Willen zum Grunde liegen ſoll. Jenes aber betrifft blos das *äuſsere* und zwar *praktiſche Verhältniſs einer Perſon gegen die andre,* wieferne ihre Handlungen als Fakta auf einander Einfluſs haben können. Nach demſelben iſt jede Handlung recht, bey welcher die Freyheit der Willkür eines jeden mit der Freyheit Aller nach einem allgemeinen Geſetze beſtehen kann. Es iſt z. B. recht, wenn der Gläubiger vom Schuldner Bezahlung fordert, weil in dieſem Falle der Gläubiger von ſeiner Willkür einen Gebrauch macht, der mit der Freyheit Aller nach

*) S. Kant's *metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre.* Einl. §. A—E. S. 31—38.

dem allgemeinen Gesetze: *Gib zurück, was du geborgt hast,* bestehen kann. Denn wenn jemand vom Zurückgeben frey seyn will, so darf er nur das Borgen bleiben lassen. Hat er aber geborgt, und wollte er dann gleichwohl nicht zurückgeben, so würde dieſs nicht mit der Freyheit Aller, wenn man das allgemeine Gesetz aufstellte: *Gib nicht zurück, was du geborgt hast,* bestehen können, weil jeder das Geliehene immerfort als sein Eigenthum betrachtet, und mithin nicht zugeben kann, dafs der Schuldner den auf einige Zeit verstatteten Gebrauch einer Sache in einen völligen Besitz derselben eigenmächtig verwandle.

Wenn nun meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand, (z. B. dafs ich lebe) mit jedermanns Freyheit nach allgemeinen Gesetzen bestehen kann, so hat der Andre die *Pflicht*, mich so handeln oder in diesem Zustande beharren zu lassen; er würde mein *Recht verletzen*, oder mir *Unrecht* thun, wenn er gleichwohl bey jener Handlung sich mir widersetzen, oder diesen Zustand aufheben wollte. Da nun dieſses Unrecht ein *Hinderniſs* der Ausübung meines Rechts, oder des nach allgemeinen Gesetzen möglichen Gebrauchs meiner Willkür ist: so ist der *Widerstand*, den ich diesem Hindernisse entgegensetze, selbst ein *rechtmäſsiger* Widerstand, weil, wenn dieſser Widerstand nicht erlaubt seyn sollte, es so gut wäre, als wenn ich gar kein Recht hätte. Das Recht

ist also mit der *Befugniss zu zwingen*, d. h. dem Unrechte zu widerstehen, oder jemanden zur Beobachtung der dem Rechte entsprechenden Pflicht im Weigerungsfalle mit Gewalt anzuhalten, nothwendig verbunden, indem der Zwang, der der Verletzung des Rechts oder dem Unrechte entgegengesetzt wird, als *Verhinderung* eines *Hinderniſſes* der Freyheit, mit der Freyheit Aller nach allgemeinen Gesetzen bestehen kann. Denn wer nicht gezwungen seyn will, darf nur das Recht des Andern nicht verletzen. Die Vernunft gebietet aber: *Du sollst kein Recht verletzen — neminem laede!*

Aus diesen Grundsätzen der kritischen Rechtslehre folgt schon der für die Existenz der Staaten wichtige Satz: Dass, wenn der Staat oder dessen Oberhaupt Rechte gegen die Bürger hat, zum Schutze derselben Zwang gebraucht werden dürfe, und dass der Bürger, wenn er auf diese Art gezwungen wird, sich nicht über Unrecht zu beklagen habe. Dass aber umgekehrt der Unterthan das Oberhaupt nicht zwingen dürfe, wird aus dem Folgenden erhellen.

Es behauptet nämlich die kritische Rechtslehre ferner *), dass, wenn man sich die Menschen ausser dem bürgerlichen Zustande, in einem sogenann-

*) Kant's *metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.* Th. I. §. 8. und 9. S. 72—76.

nannten *Naturſtande* denke, es in Anſehung des *äuſsern Eigenthums* keinen *peremtoriſchen*, ſondern bloſs einen *proviſoriſchen* Beſitz geben würde, indem es nur in einem *rechtlichen Zuſtande unter einer öffentlich geſetzgebenden Gewalt* (als worin eben der *bürgerliche* Zuſtand beſtehe) möglich ſey, etwas *Äuſseres* als das *Seine* würklich zu *haben*. Es muſs nämlich jeder, der etwas Äuſseres als das Seine beſitzen will, ſo daſs es Andre unangetaſtet laſſen ſollen, dieſe *ſicher ſtellen*, daſs auch er ſeinerſeits das, was jeder von ihnen als das äuſsere Seine betrachtet, unangetaſtet laſſen wolle. Denn der *einſeitige* Wille eines Menſchen in Anſehung einer Sache, die nicht die *Natur unmittelbar mit ſeiner Perſon verbunden* hat, die er alſo nur *äuſserlich* und *zufällig* beſitzt, kann nicht zum *Zwangsgeſetze* für alle Übrigen dienen, daſs ſie dieſes ſein vorgebliches Eigenthum als ſolches reſpektiren ſollen, indem dieſe eben ſo gut, wie er ſelbſt, den Willen haben können, eine ſolche Sache zu beſitzen, mithin jener *einſeitige* Wille als *Zwangsgeſetz*, der Freyheit Aller nach allgemeinen Geſetzen, Abbruch thun würde. Alſo iſt nur *ein jeden Andern verbindender*, mithin *kollektiv allgemeiner* (gemeinſamer) und *machthabender* Wille derjenige, welcher jedermann in Anſehung des äuſſern Eigenthums ſicher ſtellen kann. Ein ſolcher Wille aber exiſtirt nur in der *bürgerlichen Geſellſchaft*, indem dieſe ein Zuſtand

mehrerer Menſchen unter einer *allgemeinen äuſſern* (öffentlichen) *mit-Macht begleiteten Geſetzgebung* iſt. Mithin kann es nur im bürgerlichen Zuſtande ein ſolches äuſseres Mein und Dein geben, deſſen Beſitz *peremtoriſch* iſt. Da es jedoch *an ſich* oder *überhaupt* rechtlich möglich iſt, einen äuſsern Gegenſtand als das Seine zu haben, indem es ſonſt nicht einmal einen *proviſoriſchen* Beſitz deſſelben rechtmäſsiger Weiſe, und folglich gar keinen rechtlichen Beſitz in Anſehung aufserer Gegenſtände, geben könnte: ſo muſs es auch dem proviſoriſch beſitzenden Subjekte erlaubt ſeyn, jeden Andern, mit dem es zum Streite über das Mein und Dein in Anſehung eines ſolchen Objektes kommt, zu *nöthigen*, mit ihm zuſammen in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten, weil dieſes zur Sicherſtellung, mithin zur vollſtändigen Ausübung des Eigenthumsrechtes unumgänglich nöthig iſt.

Dieſes Räſonnement der kritiſchen Rechtslehre mag nun richtig ſeyn oder nicht *), ſo leuchtet

*) Die Unterſuchung dieſer Frage würde uns hierzu weit von der Sache abführen. Wir bemerken alſo nur, daſs, wenn man auch behauptet, Menſchen im Naturzuſtande *dürfen einander nicht zwingen* in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten, um ihr Eigenthum zu ſichern, ſondern ſie können *rechtlicher Weiſe* aus jenem Zuſtande in dieſen nur *durch Vertrag* übergehen, dadurch in Rückſicht der *Zwangspflicht des bürgerlichen Gehorſams gegen die oberſte*

doch vorläufig daraus ſo viel ein, daſs die Prinzipien, welche ſie in Anſehung des natürlichen *Privatrechts*, wieferne es mit dem Staatsrechte zuſammenhängt, aufſtellt, für die bürgerliche Geſellſchaft gar nicht gefährlich, ſondern vielmehr höchſt erſprieſslich ſind. Denn wenn nach den Grundſätzen der kritiſchen Rechtslehre die Exiſtenz des Staats etwas ſo Nothwendiges iſt, daſs man Andre ſogar zwingen kann, mit uns in eine ſolche Verfaſſung zu *treten*, falls noch keine vorhanden wäre: wie vielmehr muſs es jene Rechtslehre für unerlaubt halten, eine ſolche Verfaſſung, falls ſie ſchon beſteht, *aufzuheben* und zu *vernichten!*

Dieſs erhellet aber ſofort noch deutlicher aus den Grundſätzen, welche ſie im *öffentlichen Rechte* aufſtellt. Hier ſagt ſie zuvörderſt *), daſs uns nicht erſt die Erfahrung von der Gewaltthätigkeit der Menſchen und ihrer Bösartigkeit, ſich, ehe eine äuſsere machthabende Geſetzgebung erſcheint, einander zu befehden, zu belehren brauche, und

---

Staatsgewalt gar nichts geändert werde, ſobald man nur die *Heiligkeit* (nicht bloſs *ethiſche*, ſondern *juridiſche* Verbindlichkeit, *der Verträge* zugibt, wie dieſs *nach kritiſchen Prinzipien* durchaus geſchehen muſs. Alles dieſes wird in der Folge ſich von ſelbſt ergeben.

*) Kant's *metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre.* Th. 2. §. 44. S. 162. ff.

alſo ein äuſseres Faktum den öffentlichen geſetzlichen Zwang nothwendig mache, ſondern, wenn man auch die Menſchen als gutartig und rechtliebend denke, ſo liege es doch ſchon *a priori* in der Vernunftidee eines ſolchen (zwar nicht *ungerechten*, aber doch *nicht-rechtlichen* oder *rechtloſen*) Zuſtandes, daſs, bevor ein öffentlich geſetzlicher Zuſtand errichtet worden, vereinzelte Menſchen niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander ſicher ſeyn können, und zwar aus jedes ſeinem eigenen Rechte zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meynung des Andern nicht abzuhangen. Es ſey mithin das Erſte, was dem Menſchen zu beſchlieſsen obliege, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entſagen wolle, der *Grundſatz:* man müſſe aus dem Naturzuſtande, in welchem jeder ſeinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und ſich mit allen Andern (mit denen in Wechſelwürkung zu gerathen man nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, ſich einem öffentlich geſetzlichen äuſsern Zwange zu unterwerfen, alſo in einen Zuſtand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden ſolle, *geſetzlich* beſtimmt, und *durch hinreichende Macht* (die nicht die ſeinige, ſondern eine äuſsere iſt) zu Theil werde, d. i. *man müſſe vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zuſtand treten* *).

*) Vergl. KANT's *Religion innerhalb der Gränzen der bloſſen Vernunft*, S. 127. (Aufl. 1.) Anm. *), wo der Verfaſſer

Der *Staat* ist also nach der kritischen Rechtslehre eine Gesellschaft, welche entspringt durch Vereinigung mehrerer Menschen unter öffentlichen Rechtsgesetzen zur Sicherung des Rechts durch eine höchste Gewalt. Denn es muss im Staate eine solche öffentliche Gewalt seyn, welcher jede einzelne private Gewalt so unterworfen ist, dass, im Falle diese irgend ein Recht an einem Mitgliede des Staats zu kränken wagte, jene dieselbe sogleich in ihre Schranken zurückweisen, dem Unrechte abhelfen, und dem beleidigten Theile Genugthuung schaffen kann. Diese Gewalt umfasst aber eigentlich drey Gewalten, d. h. sie stellt den allgemein vereinigten Willen in dreyfacher Person vor, nämlich 1.) als *herrschende*, welche die *Gesetze gibt*, und deren Wille *untadelich* (irreprehensibel) ist; 2.) als *vollziehende*, welche nach den Gesetzen *regiert*, und deren Ausführungsvermögen *unwiderstehlich* (irresistibel) ist; und 3.) als *rechtspre-*

---

die bekannten Sätze des *Hobbes*, *statum hominum naturalem esse bellum omnium in omnes*, und, *exeundum esse e statu naturali*, genauer bestimmt und erläutert. Überhaupt sind in diesem Stücke der philosophischen Religionslehre viele juridische Ideen, und selbst das Prinzip des äussern Rechts, enthalten, welche aber von den kritischen Philosophen, die die natürliche Rechtswissenschaft vor Erscheinung der kritischen Rechtslehre bearbeitet haben, nicht bemerkt und gehörig benutzt worden zu seyn scheinen, weil man sie hier nicht suchte.

chende, welche nach den Gesetzen jedem das *Seine zuerkennt*, und deren Ausspruch *unabänderlich* (inappellabel) ist. Diese drey Gewalten oder Würden, welche dem Staate wesentlich sind, indem sie aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben nothwendig hervorgehen, enthalten zusammen genommen das Verhältnifs eines allgemeinen *Oberhauptes* zu der vereinzelten Menge des Volkes als *Unterthans*. Jenes ist das *gebietende*, dieses das *gehorsamende* Subjekt.

Die Vereinigung mehrerer Menschen zu einer bürgerlichen Gesellschaft, und die damit nothwendig verknüpfte Unterwerfung derselben unter eine höchste Gewalt wird *rechtlich beurtheilt nach der Idee* eines *ursprünglichen Kontrakts**), wodurch jeder im Volke nicht so-

*) Ich bitte die Leser, den Ausdruck wohl zu bemerken: Der Staat werde *rechtlich beurtheilt nach der Idee* eines Kontrakts. Denn er zeigt an, dafs hier nicht von dem *historischen* Ursprunge der *Staaten*, *welche wir in der Erfahrung antreffen*, sondern von dem *rationalen* Ursprunge eines *Staats überhaupt* die Rede sey. Jenen entwickelt die *Staaten-Geschichte*; diesen das *Staats-Recht*. Jener mag beschaffen seyn, wie er will; die Staatsvereinigung hat dennoch ihre *rechtlichen* Folgen. Der Bürger, *als Bürger*, hat sich gar nicht um jenen Ursprung zu bekümmern, sondern er mufs gehorchen, wenn auch die Gewalt den Staat, zu dem er gehört, anfangs gegründet hätte, weil der Kontrakt, der in der Idee zum Grunde liegt, ihn bindet. Das Folgende wird dieſs noch deutlicher machen.

wohl seine angeborne äußere Freyheit aufopfert, als vielmehr die wilde gesetzlose Freyheit des Naturzustandes gänzlich verläßt, um seine Freyheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden. Durch diesen Kontrakt wird auch als bestimmt angesehen, wem die höchste Gewalt im Staate zukommen solle, ob Einem, oder Mehreren, oder Allen, welche als aktive, stimmfähige Bürger, als eigentliche Staatsbürger, anzusehen sind; ingleichen, ob die verschiedenen Zweige der höchsten Gewalt abgesondert oder vereinigt in einer und derselben (physischen oder moralischen) Person vorkommen sollen; welches alles zur besondern Verfassung des Staats gehört, deren Zweckmäßigkeit oder Tauglichkeit zur Erreichung des Staatszwecks nach anderweiten Prinzipien beurtheilt werden muß.

Hierauf bestimmt nun die kritische Rechtslehre weiter die *rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.* Da das, was sie hierüber sagt, auf die Frage, mit deren Beantwortung wir uns in diesem Abschnitte beschäfftigen, in der genauesten Beziehung steht, und für unsre Zeiten besonders merkwürdig ist: so werden wir uns hier der eignen Worte der kritischen Rechtslehre bedienen, um dem Leser keinen Zweifel zu lassen, welches die wahre Meynung derselben in Ansehung dieses Punktes sey. Sie läßt

ſich alſo (*S.* 173.) folgendermaſsen vernehmen:

«Der Urſprung der oberſten Gewalt iſt für das Volk, das unter derſelben ſteht, in praktiſcher Abſicht *unerforſchlich*, d. i. der Unterthan *ſoll nicht* über dieſen Urſprung, als ein noch in Anſehung des ihr ſchuldigen Gehorſams zu bezweifelndes Recht, *werkthätig vernünfteln.* *) Denn, da das Volk, um rechtskräftig über die oberſte Staatsgewalt zu urtheilen, ſchon als unter einem allgemein geſetzgebenden Willen vereint angeſehen werden muſs: ſo kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt es will. Ob urſprünglich ein würklicher Vertrag der Unterwerfung unter daſſelbe als ein Faktum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorhergieng, und das Geſetz nur hintennach gekom-

*) Daſs heiſst alſo: Der Bürger mag, als *Geſchichtsforſcher*, mithin in *ſpekulativer* Abſicht, wohl den erfahrungsmäſsigen Urſprung ſeines Staats zu ergründen ſuchen; aber, als *Unterthan*, wenn vom *Gehorchen* die Rede iſt, mithin in *praktiſcher* Abſicht, ſoll er darauf gar keine Rückſicht nehmen, ob der hiſtoriſche Urſprung ſeines Staats dem *razionalen* gleichkomme, d. i. ob der Staat würklich aus einem ſolchen Vertrage hervorgegangen ſey, nach welchem er in der Vernunftidee rechtlich beurtheilt wird. Er ſoll ſo *handeln*, als wenn der Staat ſo entſtanden wäre, wenn er auch *weiſs*, daſs derſelbe nicht ſo entſtanden iſt. Denn das *Praktiſche* geht auch hier dem *Theoretiſchen* vor.

men ſey, oder auch in dieſer Ordnung ſich habe folgen ſollen: das ſind für das Volk, das nun ſchon unter dem bürgerlichen Geſetze ſteht, ganz zweckleere, und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleyen; denn wollte der Unterthan, der den letztern Urſprung nun ergrübelt hätte, ſich jener jetzt herrſchenden Auktorität widerſetzen, ſo würde er nach den Geſetzen derſelben, d. i. mit allem Rechte beſtraft, vertilgt, oder als vogelfrey (*exlex*) ausgeſtoſsen werden. Ein Geſetz, das ſo heilig (unverletzlich) iſt, daſs es, *praktiſch*, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin ſeinen Effekt einen Augenblick zu ſuſpendiren, ſchon ein Verbrechen iſt, wird ſo vorgeſtellt, als ob es nicht von Menſchen, ſondern von irgend einem höchſten tadelfreyen Geſetzgeber herkommen müſſe, und das iſt die Bedeutung des Satzes: *Alle Obrigkeit iſt von Gott*, welcher nicht einen *Geſchichtsgrund* der bürgerlichen Verfaſſung, ſondern eine *Idee*, als *praktiſches Vernunftprinzip*, ausſagt: der jetzt beſtehenden geſetzgebenden Gewalt gehorchen zu ſollen, ihr Urſprung mag ſeyn, welcher er wolle.» *)

*) Vergl. KANT's *Religion innerhalb der Gränzen der bloſsen Vernunft.* S. 150. Anm. *) wo es gleich zu Anfange heiſst: «Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich *durch die bloſse Willkür eines menſchlichen Geſetzgebers auferlegte Pflicht* wäre, ſo iſt es doch zugleich *göttliches Gebot, ihr zu ge-*

»Hieraus folgt nun der Satz: Der Herrscher im Staat hat gegen den Unterthan lauter *Rechte* und keine (*Zwangs-*) *Pflichten*. Ferner, wenn das Organ des Herrschers auch den Gesetzen zuwider verführe, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar *Beschwerden (gravamina)*, aber keinen *Widerstand (vim)* entgegensetzen. Ja es kann auch selbst in der Konstituzion kein Artikel enthalten seyn, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, sich, im Falle der Uebertretung der Konstituzionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muss doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und, als ein rechtmässiger Gebieter, der den Unterthanen befähle, sich zu widersetzen, muss er sie auch schützen können, und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht.«

»Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmässigen Wider-

---

hörchen,« Denn Gott muss, nach der kritischen Religions-Philosophie, als *höchster moralischer Gesetzgeber* verehrt werden, wie der 3 Abschn. ausführlicher zeigen wird.

ſtand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter ſeinen allgemeingeſetzgebenden Willen iſt ein rechtlicher Zuſtand möglich; alſo kein Recht des *Aufſtandes (ſeditio)*, noch weniger des *Aufruhrs (rebellio)*, am allerwenigſten gegen ihn, als einzelne Perſon *(Monarch)*, unter dem Vorwande des Mifsbrauchs ſeiner Gewalt *(tyrannis)*, *Vergreifung* an ſeiner *Perſon*, ja an ſeinem *Leben (monarchomachiſmus ſub ſpecie tyrannicidii)*. Der geringſte Verſuch hierzu iſt *Hochverrath (proditio eminens)*, und der Verräther dieſer Art kann als einer, *der ſein Vaterland umzubringen verſucht (parricida)*, nicht minder als mit dem *Tode* beſtraft werden. Der Grund der Pflicht des Volks einen, ſelbſt den für unerträglich ausgegebnen, Mifsbrauch der oberſten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: dafs ſein Widerſtand wider die höchſte Geſetzgebung ſelbſt niemals anders, als *geſetzwidrig*, ja als die ganze geſetzliche Verfaſſung *zernichtend* gedacht werden mufs. Denn, um zu demſelben befugt zu ſeyn, müſste ein öffentliches Geſetz vorhanden ſeyn, welches dieſen Widerſtand des Volks erlaubte, d. i. die oberſte Geſetzgebung enthielte eine Beſtimmung in ſich, nicht die oberſte zu ſeyn, und das Volk, als Unterthan, in einem und demſelben Urtheile zum Suverän über den zu machen, dem es unterthänig iſt; welches ſich widerſpricht und wovon der Widerſpruch durch die Frage alsbald in die Augen

fällt: Wer denn in diesem Streite zwischen *Volk* und *Suverän Richter* seyn sollte, (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwey verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, dass das *Erstere* es *in seiner eignen Sache* seyn will. » *)

» Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig seyn mag, kann also nur vom Suveräne selbst durch *Reform*, aber nicht vom Volke, mithin durch *Revoluzion* verrichtet werden, und, wenn sie geschieht, so kann jene nur die *ausübende* Gewalt, nicht die *gesetzgebende*, treffen. «

---

*) Die kritische Rechtslehre macht hierbey (S. 177) noch eine Anmerkung, deren Wahrheit jeder fühlen wird, wenn er sich an die neuesten Zeitbegebenheiten und seine dabey gehabten Empfindungen erinnert. Sie verdient im Buche selbst ganz nachgelesen zu werden. Hier wollen wir nur folgende Worte herausheben: » Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die *Ermordung* des Monarchen noch nicht das Ärgste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volke *aus Furcht*, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen, und jenes die *verdiente* Strafe fühlen lassen; sie solle also nicht eine Verfügung der *Strafgerechtigkeit*, sondern bloss der *Selbsterhaltung* seyn. Die formale *Hinrichtung* ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem *Schaudern* ergreift, das man wiederholentlich fühlt, so bald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Carls I. oder Ludwigs XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was

Ob man nun nach dieſer Theorie der kritiſchen Rechtslehre über das rechtliche Verhältniſs des Staatsoberhauptes und der Unterthanen gegen einander ein *guter Bürger* ſeyn könne? — darüber kann wohl weiter keine Frage ſeyn. Aber es ſteht zu befürchten, daſs man dieſe juridiſche Theorie eben ſo, wie die allgemeine moraliſche Theorie, welche die kritiſche Philoſophie aufgeſtellt hat, für *überſpannt* und *rigoriſtiſch* ausgeben möchte. Und freylich würde ſie dieſs ſeyn,

---

hier nicht *äſthetiſch* (ein Mitgefühl, Würkung der Einbildungskraft, die ſich in die Stelle des Leidenden verſetzt), ſondern *moraliſch* (ein Gefühl der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe) iſt? Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt, und nie ausgetilgt werden kann *(crimen immortale, inexpiabile)*, angeſehen, und ſcheint demjenigen ähnlich zu ſeyn, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieſer noch in jener Welt vergeben werden kann. — Der Grund des Schauderhaften bey dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen *durch ſein Volk* iſt der, daſs der *Mord* nur als *Ausnahme* von der Regel, wodurch man dieſes ſich zur Maxime machte, die *Hinrichtung* aber als eine völlige *Umkehrung* der Prinzipien des Verhältniſſes zwiſchen Suverän und Volk, (dieſes, was ſein Daſeyn nur der Geſetzgebung des Erſteren zu verdanken hat, zum Herrſcher über jenen zu machen), gedacht werden muſs, und ſo die Gewaltthätigkeit mit dreuſter Stirn und nach Grundſätzen über das heiligſte Recht erhoben wird; welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verſchlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbſtmord, ein keiner Entſündigung fähiges Verbrechen zu ſeyn ſcheint.«

wenn das Streben nach der *Glückſeeligkeit* oder nach der *Vollkommenheit*, oder nach ſonſt etwas, was *Objekt* oder *Materie des menſchlichen Willens* iſt oder ſeyn kann, als das *höchſte praktiſche Vernunftprinzip* angeſehen wird. Nach einem ſolchen Prinzipe würde es vielmehr Recht und Pflicht ſeyn, ſich dem Staatsoberhaupte in Allem zu widerſetzen, was mit unſrer Glückſeeligkeit, Vollkommenheit oder andern Gegenſtänden unſers Willens nicht beſtehen kann. Denn dieſe Objekte ſind alsdann der *höchſte* von der Vernunft aufgegebne Zweck unſers Strebens, dem alles Andre untergeordnet werden muſs. Geſetze, die dieſen Zweck ſtören, ein Regent, der ihm entgegen handelt, verdienen dann ſchlechterdings weiter keine Achtung. Jede drückende Auflage, jede Ueberſchreitung der natürlichen oder poſitiven Gränzen des Gebrauchs der höchſten Gewalt iſt dann ein gültiger Rechtsgrund zum Aufſtande, und wenn dieſer nichts hilft, zur völligen Rebellion und Revoluzion, bey welcher es dann nach Regeln der Klugheit — und die *materiale* Moralphiloſophie iſt ja im Grunde weiter nichts, als eine *Klugheitslehre* — am ſicherſten iſt, den Regenten und alle diejenigen zu ermorden, oder aus dem Lande zu jagen und ihres Vermögens zu berauben, von deren Widerſtande man noch etwas zu fürchten haben möchte. Nach einer ſolchen Theorie kann bloſs die *phyſiſche Übermacht* des Staats-

oberhauptes den Unterthan in den Gränzen des ſchuldigen Reſpekts erhalten, und ihm Gehorſam gegen das Geſetz abzwingen. Aber wehe dem Regenten, der entweder nicht *klug* genug iſt, um durch alle mögliche Mittel, wären es auch die niedrigſten Kabalen, ſich bey dieſer Übermacht zu erhalten, oder nicht *grauſam* genug, um von derſelben einen Gebrauch zu machen, der jeden Revoluzionsverſuch ſogleich im Keime erſticken müſste!*)

Wenn aber nach den Grundſätzen der *formalen* Moralphiloſophie die Vernunft ſchlechthin gebietet, überall nach allgemeingültigen Maximen zu handeln: ſo befiehlt ſie eben dadurch auch dem Staatsbürger, nach ſolchen Maximen zu handeln, es mag daraus Vortheil oder Nachtheil für ihn erwachſen. Er muſs alſo die Geſetze des Staats reſpektiren, und ſich dem Willen des Inhabers der

*) Man hat würklich in unſern Tagen das Urtheil fällen gehört, Ludwig XVI. habe ſein Schickſal verdient, weil er nicht genug Fineſſe und Energie gebraucht habe, um durch *Intriguen* und *Coups de force* ſich zu behaupten. Als wenn man wegen des Nichtgebrauchs einer Sache, deren Beſitz mehr von der Natur, als von der Willkür, abhangt, ein böſes Schickſal verdienen könnte! Als wenn der unglückliche König nicht ſchon darum ein beſſeres Schickſal verdient hätte, weil er ſolche Maaſsregeln nicht brauchen *wollte*, ob ihm gleich ſeine Freunde dazu riethen! Zu welchen ſonderbaren Urtheilen doch die Verwechſelung des *Abſolut-Guten*, und des *Relativ-Guten* verleiten kann!

höchſten Gewalt im Staate in allem, was er als ſolcher verfügt, unterwerfen, mithin nicht widerſtehen, weil die Maxime, *Mitglied der bürgerlichen Geſellſchaft ſeyn*, und dennoch *dem Oberhaupte derſelben nicht gehorchen* zu wollen, in ſich ſelbſt *widerſprechend*, mithin *untauglich zu einem allgemeinen Geſetze* iſt. Denn eine bürgerliche Geſellſchaft kann ohne eine höchſte Gewalt und einen beſtimmten Inhaber derſelben (er ſey nun eine phyſiſche oder eine moraliſche Perſon) gar nicht gedacht werden. Dieſe höchſte Gewalt aber und dieſer Inhaber derſelben würde das gar nicht ſeyn, was ſie ihrem Begriffe und Zwecke nach ſeyn ſollen, wenn es den Unterthanen erlaubt ſeyn ſollte, Ausnahmen von den Geſetzen des Staats zu machen, und dem Oberhaupte deſſelben Widerſtand zu leiſten, wenn ſie unzufrieden mit ſeinen Anordnungen wären. Noch weniger kann es ihnen erlaubt ſeyn, den Regenten deshalb zur Rechenſchaft zu ziehen, oder ihn gar zu beſtrafen; denn er würde alsdann einer noch höhern Gewalt untergeordnet, und die *Unterthanen* ſtellten den *Suverän* vor; welches wohl der gröſte Widerſpruch iſt, der nur irgend gedacht werden kann. Wie ſollten ſich alſo ſolche Maximen zu allgemeinen Geſetzen qualifiziren!

Wenn ferner die bürgerliche Geſellſchaft und die ihr eigenthümliche Konſtituzion (der *hiſtoriſche Urſprung*, der auſser dem Gebiete des Prakti-

Praktiſchen liegt, und daher in Beziehung auf das Verhalten des Bürgers unerforſchlich iſt, mag ſeyn, welcher er will, von der *Vernunft* als etwas *durch Vertrag Geheiligtes* betrachtet werden muſs: ſo iſt offenbar, daſs nach den Prinzipien der formalen Moralphiloſophie, die nur auf die *Tauglichkeit der Maxime zum allgemeinen Geſetze* zu ſehen gebietet, kein Staatsbürger etwas unternehmen darf, wodurch entweder die beſtehende Verfaſſung des Staats, oder wohl gar die Staatsverbindung ſelbſt aufgehoben würde. Denn die Maxime, *einen Vertrag einſeitig aufzuheben*, iſt, als *allgemeines Geſetz* gedacht, in ſich ſelbſt *widerſprechend*, weil ſie den *Begriff* und mithin ſelbſt die *Möglichkeit* eines Vertrags ſchlechthin aufhebt. Denn wie läſst ſich ein Vertrag als möglich denken, wenn jeder in jedem Augenblicke das Verſprochene beliebig zurücknehmen, d. h. die erſte Willenserklärung durch eine zweyte ungültig und unverbindlich machen kann!*) Ob aber das Ober-

*) Es folgt eben daraus, daſs die Maxime, den Vertrag einſeitig zu brechen, nicht bloſs *ethiſch*, ſondern auch *juridiſch* ungültig ſey. Denn die im Vertrage verſprochene und angenommene Leiſtung gehört *in der Idee* ſchon zum Freyheitsgebrauche des Andern, wenn auch die würkliche Leiſtung nach den Geſetzen der Sinnenwelt erſt *in der nachfolgenden Zeit* möglich iſt. Ein dem Vertrage zuwiderlaufender Gebrauch der Willkür (die Nichtleiſtung) kann alſo nicht mit dem Freyheitsgebrauche von jedermann nach allgemeinen Geſetzen beſtehen. Mit vollem Rechte

haupt des Staates den Vertrag zuerſt gebrochen habe, darüber kann das Volk nicht rechtskräftig urtheilen, weil es ſich ebendadurch ſelbſt zum oberſten Richter, und wenn es nach ſeinem Ausſpruche handelte, zum oberſten Gewalthaber im Staate machen würde. Das *gehorſamende* Subjekt, der *Unterthan*, würde alſo wieder zum *gebietenden*, zum *Suveräne*, gemacht, und umgekehrt der *Suverän* zum *Unterthan*; welches ſich ſelbſt widerſpricht.

ſagt daher die kritiſche Rechtslehre: »Es iſt keine *Tugendpflicht*, ſein Verſprechen zu halten, ſondern eine *Rechtspflicht*, zu deren Leiſtung man *gezwungen* werden kann. Aber es iſt doch eine *tugendhafte Handlung* (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang *beſorgt* werden darf.« S. Kant's *metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre*. Einleit. Seite 16. vergl. mit Th 1. Hauptſt. 1. §. 4 und 7. und Hauptſt. 2. Abſchn. 2. §. 18 — 21. Es iſt alſo eine offenbare Verwechſelung der Rechtspflicht und der Tugendpflicht, wenn Hr. Schmalz (*Naturrecht* §. 114 u. 115. S. 85 ff. Aufl. 2.) nebſt einigen andern neuern Naturrechtslehrern behauptet, daſs die Annehmung des Verſprechens kein *äuſſeres vollkommenes* Recht begründe, und erſt die *geſchehene Leiſtung* die Verträge *bindend* mache. Denn iſt die Leiſtung (im einſeitigen Vertrage einſeitig, im zweiſeitigen wechſelſeitig) *geſchehen*, ſo *exſpirirt* der *Vertrag* ſelbſt, und mithin auch alle *Verbindlichkeit* aus dem Vertrage, weferne derſelbe nicht etwa gleich anfangs auf längere Zeit, d. i. auf fortwährende Leiſtung geſchloſſen iſt. Wie könnte alſo die rechtliche Verbindlichkeit des Vertrags erſt aus der geſchehenen Leiſtung entſpringen?

Was ſoll aber der Unterthan thun, wenn von dem Suveräne alle ſeine menſchlichen Rechte offenbar gekränkt werden, wenn keine Vorſtellungen, keine Bitten, keine Beſchwerden etwas helfen, wenn ſie gar nicht mehr angenommen und gehört werden? — Er ſoll denken: *Pereat mundus, peream ipſe, fiat juſtitia!* Er ſoll alles, ſelbſt den Tod dulden, weil er nicht widerſtehen darf, und weil die Vernunft ſagt: *Melius eſt, injuriam ferre, quam inferre!* — Das iſt eine harte Rede, wird man ſagen, wer kann ſie hören! Wer mag ſie ausführen! — *Hart* oder *nicht hart*, wenn ſie nur *wahr* iſt; und was die Ausführbarkeit betrifft, ſo iſt dieſe durch zwey der berühmteſten Beyſpiele bewährt. Der von Göttern und Menſchen als der Weiſeſte geprieſene Philoſoph des Alterthums war durch den ungerechteſten Rechtsſpruch des verſammelten Volks zu Athen zum Tode verdammt. Einer ſeiner Freunde und Schüler wollte ihn wenigſtens durch die Flucht retten, und ſuchte ihn durch alles, was Liebe, Freundſchaft und Mitleid Rührendes zu ſagen vermögen, zu bewegen, daſs er das Gefängniſs verlaſſen möchte, in welches ihn ſein ungerechtes und undankbares Vaterland geſtoſsen hatte. Aber er blieb ruhig in ſeinem Gefängniſſe, weil das *Geſetz* ihn verurtheilt hatte, und leerte eben ſo ruhig den Giftbecher, durch den er an ſich ſelbſt das Ur-

theil vollziehen mufste.*) Das andre Beyfpiel ift nicht minder erhaben, und felbft dem Geringften aus dem Volke bekannt. Es ift der Heilige des Evangelium's felbft, der, als bey feiner Gefangennehmung einer feiner Freunde und Schüler das Schwerd für ihn zog, gelaffen zu demfelben

*) S. den *Kriton* des PLATON, befonders vom 11 Abfchn. an, wo Socrates das Δικαιον der Handlung, zu welcher ihn Kriton bereden wollte, unterfucht, indem er die Gefetze oder den Staat felbft redend und ihn deshalb zur Rede fetzend einführt. Diefe Unterfuchung ift von dem Sokrates oder vielmehr von dem Platon meifterhaft ausgeführt, fo dafs diefer Dialog mit Recht περι πραξεως überfchrieben, und ein *ethifcher* genannt worden ift. Auch ift es bekannt, dafs Platon, befonders in Hinficht jener Wendung ein Paar berühmte Nachahmer gefunden hat, nämlich den *Cicero* in der erften Catilinarifchen Rede, und *Friedrich II.* in feinen Briefen über die Vaterlandsliebe, obwohl keiner von beyden die Schönheit und Stärke des Originals, in welchem das reine Gefühl der Achtung gegen die Pflicht überall durchleuchtet, erreicht hat. Vorzüglich rührend aber ift der Schlufs, wo, nachdem Sokrates feinen Entfchlufs, dem Gefetze zu huldigen, noch einmal mit Veftigkeit erklärt hat, und Kriton's Gefühl der Freundfchaft vor dem Gefühle der Pflicht verftummen mufs, jener am Ende ausruft: Εα τοινυν, ω Κριτων, και πραττωμεν ταυτη, επειδη ταυτη ὁ θεος ὑφηγειται. Beynahe wie der, welcher das zweyte Beyfpiel der Art, und noch dazu in der Blüthe feiner Jahre, gab, zu feinem Freunde fagte, als er ihn zur Ordnung verwiefen hatte: Το ποτηριον, ὁ δεδωκε μοι ὁ πατηρ, ου μη πιω αυτο; nur, dafs freylich diefer Becher etwas anders zu bedeuten hatte, als der Sokratifche Giftbecher.

ſagte: Stecke dein Schwerd in die Scheide! und ſo mit williger Hingebung unter die Gewalt der Obrigkeit denen, die gegen ihn, den Unſchuldigen und Gerechten, als gegen einen Mörder, ausgezogen waren, vor den ungerechten Richterſtuhl und auf den grauſamen Richtplatz folgte.

Aber wird durch dieſe Grundſätze nicht der grauſamſte Detpotiſm begründet, und den ungerechteſten und unbilligſten Handlungen der Fürſten ein Freypaſs ertheilt? — Ich glaube weder das Eine noch das Andre. Denn was das Letztere betrifft, ſo wird dadurch, daſs dem Unterthan in Beziehung auf das Staatsoberhaupt das *Recht zu zwingen* abgeſprochen wird, ihm nicht *alles Recht* überhaupt abgeſprochen, ſo wenig als dadurch, daſs der Regent keine *Zwangspflichten* gegen den Unterthan haben ſoll, jener von *allen Pflichten* überhaupt entbunden wird; und wenn er in der *politiſchen* Ordnung der Dinge keinen höhern Richter anzuerkennen braucht, ſo hat er dennoch in der *moraliſchen* Weltordnung dergleichen über ſich, dem er ebendeswegen um ſo verantwortlicher ſeyn muſs, je mehr er durch die Gewalt, die ihm, als politiſchen Regenten, der moraliſche Weltregent anvertrauete, Böſes und je weniger er Gutes ſtiftete. Was aber das Erſtere anlangt, ſo glaube ich, daſs gerade die Maxime, *dem Staatsoberhaupte nicht zu widerſte-*

hen,*) wenn sie allgemeines Gesetz würde, so dass das Staatsoberhaupt *mit Gewissheit* auf die Befolgung derselben bey allen Unterthanen rechnen könnte — dass, sage ich, gerade dieses das

*) Damit diese Maxime nicht missverstanden werde, so bitte ich auf die Worte *Staatsoberhaupt* und *widerstehen* genau aufzumerken. *Verweigerung des Gehorsams* ist in den Fällen, wo der Suveran einem Unterthan etwas durch das Sittengesetz schlechthin Verbotene gebote, (z. B. ein falsches Zeugniss abzulegen, seine Religion gegen eigne Überzeugung zu verläugnen, jemanden zu ermorden oder zu berauben, wenn diese beyden Handlungen nicht offizielle Exekutionen einer gerichtlich zuerkannten Strafe sind, u. s. w.) allerdings nicht blos erlaubt, sondern sogar nothwendig, nach dem Kanon: *Man muss Gott mehr gehorchen, als dem Menschen.* Denn was das Sittengesetz schlechthin verbietet, ist von dem höchsten Gesetzgeber in der moralischen Weltordnung, von Gott, verboten. Diese Verweigerung des Gehorsams aber ist noch kein *Widerstand*, (höchstens könnte sie blos ein *negativer* Widerstand genannt werden); und auch in diesen Fällen würde der Unterthan sich hinterher gefallen lassen müssen, was der Suveran über ihn als Strafe des negativen Widerstandes verhänge, ohne weiter *positiv* zu widerstehen, z. B. wenn er ihn, um die Religionsverläugnung zu erzwingen, ins Gefängniss werfen, oder hinrichten liesse. Ferner kann dem *Menschen*, welcher mit der staatsoberhauptlichen Würde bekleidet ist, auch im eigentlichen Sinne oder *positiv* widerstanden werden, aber blos als *Menschen*, nicht als *Staatsoberhaupte*. Wenn dich jemand zum Ringen auffordert, um seine physischen Kräfte mit den deinigen zu messen, und du findest es sonst gerathen, dich mit ihm in den Kampf einzulassen: so darfst du ihm aus allen Kräften widerstehen. Eben dieses darfst du auch als Un-

ſicherſte Mittel ſeyn würde, den Despotiſm von der Erde zu vertilgen. So paradox dieſes klingen mag, ſo wahr iſt es doch. Denn was hat von jeher die grauſamſten und blutdürſtigſten Tyrannen

---

terthan gegen deinen Suverän, wenn dieſer dich zu einem ſolchen Kampfe aufforderte, und du es nicht gerathener fändeſt, die Aufforderung ganz abzulehnen. Denn in dieſem Falle handelt der Suverän gar nicht *als ſolcher*, ſondern blos ſs *als Menſch*. Er ſtellt ſich dir ſelbſt gleich, und alſo darfſt du auch gegen ihn thun, was du gegen jeden andern Menſchen thun darfſt. Wenn dich ferner ein Mörder auf der Straſse oder in deinem Zimmer überfällt, ſo darfſt du dich gegen ihn wehren, und ſollte er dabey ſelbſt ſein Leben verlieren, Eben dieſs darfſt du auch gegen den Suverän, wenn dieſer je ſeiner Würde ſo uneingedenk werden könnte, dich wie ein ſolcher Mörder zu überfallen. Denn in dieſem Falle hat er ſich wieder gegen dich in das Verhaltniſs einer *Privatperſon*, und dich in den Zuſtand der *abgedrungenen Nothwehr* oder der *erlaubten Selbſthülfe* verſetzt; es iſt dir alſo auch in dieſem Falle alles gegen den Suverän erlaubt, was dir gegen jeden andern Menſchen erlaubt iſt; denn der Suverän iſt dann *nicht Suverän*, ſondern *bloſser Menſch*. Die obige Maxime iſt alſo würklich allgemeingültig, und lautet als Geſetz eigentlich ſo: *Du darfſt dem Staatsoberhaupte (als ſolchem) nicht (poſitiv) widerſtehen* — und mu'st alſo, wenn du in deinem Gewiſſen verbunden biſt, ihm *negativ zu widerſtehen*, d. h. den Gehorſam zu verweigern, weil der Wille deſſelben etwas der Moralitat direkt Widerſtreitendes oder ſchlechthin durch das Vernunftgeſetz Verbotenes gebietet, dir alles gefallen laſſen, was das Staatsoberhaupt weiter über dich beſchlieſsen möchte — mithin darfſt du auch in dieſem Falle nicht *poſitiv widerſtehen*.

erzeugt? Was anders, als die *Furcht?* Ganz zweckloſer Grauſamkeit iſt nur ein Tiger fähig, und ſelbſt Robespierre würde nicht gemordet haben, wenn er nicht geglaubt hätte, morden zu *müſſen*, weil er ſich *fürchtete*. Indeſſen war bey dieſem Ungeheuer die Furcht natürlich, weil derjenige, der die höchſte Gewalt gegen das Geſetz an ſich reiſsen will, ſich fürchten muſs, daſs ſie ihm entriſſen werde, noch ehe er ſie beſitzt, und ſich in ihrem Beſitze beveſtigt hat. Bey einem rechtmäſsigen oberſten Gewalthaber hingegen kann die Furcht vor dem Volke nur durch die vorausgeſetzte Widerſpenſtigkeit deſſelben erzeugt werden, für welche Vorausſetzung ſich denn freylich viele Daten aus der Erfahrung anführen laſſen. Darum überſchreitet mancher Suverän zuerſt die poſitiven Schranken ſeiner Gewalt, um nicht ſeine geſetzmäſsige Gewalt überhaupt zu verlieren; und zuletzt überſchreitet er auch die natürlichen Gränzen der höchſten Gewalt, um ſeine geſetzwidrige Gewalt zu ſchützen. Daher kommen die groſsen ſtehenden Kriegsheere in Friedenszeiten, daher die Menge von Aufpaſſern aller Art, daher die Verbote, über Staatsangelegenheiten zu räſonniren, daher die immer ſtraffere Anziehung der Regierungszügel, weil man die wilde geſetzloſe Freyheit ungehorſamer Unterthanen fürchtet, die gern alle Zügel abwerfen möchten. Wenn dagegen die Maxime der unbeding-

ten Unterwerfung unter den Willen des Gesetzgebers, des geduldigen Leidens, wenn keine Bitte, keine Beschwerde etwas helfen will, die Maxime eines jeden Unterthans wäre — müsste nicht der Fürst, der nicht alles Gefühl der Menschlichkeit, alle Rücksicht auf die öffentliche Meynung, alle Achtung gegen die Stimme des Gewissens verlohren hätte, in sich selbst zurückschaudern bey dem Gedanken an die Gewalt, mit der er, der Einzige im Volke, durch dasselbe bekleidet ist! Würde er nicht um so lieber den Bitten und Beschwerden, welche die Unterthanen mit Ehrfurcht vor seinem Throne niederlegen, Gehör geben und, wo möglich, abhelfen, weil er im voraus überzeugt wäre, dass man ihm nichts abdringen will, dass auf die Bitten keine Drohungen, auf die Beschwerden keine Gewaltthätigkeiten folgen werden! Würde er bey dem nothwendigen Gefühle seiner physischen Ohnmacht, wenn das ganze Volk sich gegen ihn erhöbe, durch die Vorstellung, dass dieses Volk dennoch aus blosser Achtung gegen das Gesetz oder das Gewissen, welches, sich zu erheben, verbietet, unbedingt gehorcht und er gar nichts von dem Volke, desto mehr aber von einem höhern Richter zu fürchten hat — würde er, wenn er auch kein sittlich guter Mensch wäre, nicht durch diese blosse Vorstellung von der grossen Gewalt, die er durch blosse moralische Ideen über ein ganzes Volk erhalten hat,

abgehalten werden, einen Mifsbrauch von seiner Gewalt zu machen, der so unerträglich wäre, dafs endlich dennoch die geduldigste Duldung ermüdete und das Volk in seiner verzweiflungsvollen Lage zu einer instinktartigen Selbstvertheidigung getrieben würde! So gar fühllos, so gar unsinnig ist doch wohl noch kein Fürst in der Welt gewesen, und, wenn es ja einen gegeben haben sollte, so war er entweder würklich *wahnsinnig*, oder die *Furcht* machte ihn zu einem solchen Ungeheuer. Also — *Völker, seyd gerecht und gehorsam gegen eure Fürsten, und gewifs, eure Fürsten werden nicht ungerecht und grausam gegen euch seyn können!**)

---

*) Mit andern Worten: Das *sicherste* Mittel gegen Despotism und Tyranney ist durchgängige und freywillige Erfüllung der Pflichten, die Unterthanen ihrem rechtmäfsigen Oberhaupte schuldig sind, so wie das *sicherste* Mittel gegen Rebellion und Revoluzion durchgängige und freywillige Erfüllung der Pflichten ist, welche Regenten in Beziehung auf ihre Unterthanen zukommen. Despotism und Tyranney einerseits und Rebellion und Revoluzion andrerseits sind *Ausbrüche der Leidenschaft*. Diese können *nur* verhütet werden durch *Bändigung* der Leidenschaft vermittelst des seine Pflichten beobachtenden Willens. Sobald hingegen Leidenschaft gegen Leidenschaft kämpft, so *siegt* allemal eine von beyden, und *herrscht* alsdann desto furchtbarer. Die unterdrückte Leidenschaft aber wird eben dadurch genährt, und beginnt bey der ersten Gelegenheit den Kampf von neuem.

Wenn eine Philoſophie ſo laut und ſo nachdrücklich, ſo ganz getreu ihren oberſten Prinzipien, die Auktorität der Staatsgeſetze in Schutz nimmt, als die kritiſche, ſo dürfte ſie wohl ſchwerlich. mit irgend einigem Scheine des Rechts, angeklagt werden, daſs ſie *für die politiſche Kultur des Menſchen gefährlich* ſey, oder daſs *nach ihren Grundſätzen kein guter Bürger gebildet* werden könne. Um indeſſen allen nur möglichen Zweifeln zu begegnen, ſo wollen wir noch auf einige Äuſserungen der kritiſchen Moralphiloſophie und Rechtslehre Rückſicht nehmen, welche mit einiger Scheinbarkeit angeführt werden könnten, um das Gegentheil zu beweiſen.

Zuvörderſt könnte man ſich darauf berufen, daſs die kritiſche Moralphiloſophie gebietet, *niemanden als Mittel, ſondern als Zweck zu behandeln*, und daſs ſie dieſes Gebot ſogar in die Formel des *höchſten Moralprinzips* aufgenommen hat. *) Nun laſst ſich offenbar gar keine bürgerliche Geſellſchaft, ſo wie überhaupt gar keine geſellſchaftliche Verbindung, denken, wenn niemand ſich als Mittel für die Erreichung der Ab-

*) S. Kant's *Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten.* S. 66. Es iſt bekannt, daſs einige zur kritiſchen Schule ſich bekennende Rechtslehrer (z. B. Hr. Schmalz in ſeinem *reinen Naturrechte.* §. 39. S. 43. Aufl. 2.) noch vor Erſcheinung der kritiſchen Rechtslehre des Hrn. Kant jenes Gebot als *oberſten Grundſatz des Naturrechts* auf-

ſichten des Andern will oder darf gebrauchen laſſen. Jeder muſs dann den Andern ſeinen Weg für ſich gehen laſſen. Niemand darf von dem Andern perſönliche Dienſtleiſtungen fordern. Wie dürfte alſo auch der Staat oder das Staatsoberhaupt Abgaben fordern, Kriegsdienſte verlangen? u. ſ. w. Es ſcheint folglich durch jenen Grundſatz, beſonders als höchſtes Moralprinzip, ſelbſt die Möglichkeit der bürgerlichen Geſellſchaft aufgehoben zu werden. — Aber es *ſcheint* auch in der That nur ſo; und um dieſen Schein ſogleich zu entdecken, darf man nur bemerken, daſs der Grundſatz nicht heiſst: *Behandle niemanden als Mittel, ſondern als Zweck*, ſondern eigentlich ſo lautet: *Behandle die vernünftige Natur überhaupt* (ſowohl in *dir* als in *Andern*) *nie als bloſses Mittel, ſondern ſtets zugleich als Zweck*. Zur Erläuterung des Sinnes dieſer Formel können folgende Beyſpiele dienen. Wenn jemand ſich entleibt, weil ſeine ſinnlichen Triebe (Liebe, Ehre, Herrſchſucht, Habſucht u. ſ. w.) auf irgend eine ihm unerträglich ſcheinende Art leiden, der braucht die vernünftige Natur in ſich

---

geſtellt haben. Daſs es aber als ſolcher nicht angeſehen werden könne, haben bereits andre (z. B. Hr. Jakob in ſeiner *philoſophiſchen Rechtslehre*, §. 85. Anm. S. 52.) befriedigend gezeigt, und wird ſelbſt aus demjenigen ſattſam erhellen, was wir hier über dieſes Gebot in Hinſicht auf unſern beſondern Zweck zu ſagen haben.

ſelbſt als ein bloſses Mittel, dieſes Leiden hinwegzuſchaffen, mithin im Dienſte der Sinnlichkeit, als wenn ihm die Vernunft bloſs dazu gegeben wäre. Denn daſs der Menſch abſichtlich ſich ſelbſt umbringen kann, iſt eine Folge ſeiner vernünftigen Natur. Das vernunftloſe Thier kann nicht Selbſtmörder werden, weil es nicht nach vorgeſtellten Zwecken den Naturtrieben entgegen handeln kann.*) Der Selbſtmörder handelt alſo eben wegen dieſes verkehrten Gebrauchs ſeiner Vernunft *immoraliſch*, weil bey einem moraliſchen Weſen die praktiſch vernünftige Natur Zweck an ſich ſelbſt iſt, und ihr daher jeder andre Zweck untergeordnet werden muſs, nach dem bekannten Kanon: *Ratio praeſit, appetitus obtemperet.*

*) In Weigel's *Magazine für Freunde der Naturlehre* kommen zwar Beobachtungen vor, welche der *Graf von Rittberg* während ſeines Aufenthalts in Italien an Skorpionen, und der *Prediger Picht* in Ginſs an Bienen gemacht haben will, die ſich ſelbſt in einem Anfalle von Wuth tödteten. Wenn aber auch dieſe Beobachtungen unbezweifelt gewiſs ſeyn ſollten; ſo kann doch dieſe inſtinktartige Selbſttödtung nicht *Selbſtmord*, d. h. abſichtliche Selbſtberaubung des Lebens, um ſich von demſelben, als einer unerträglichen Bürde, zu befreyen, genannt werden. Man beurtheilt ja nicht einmal den Menſchen als einen *Selbſtmörder*, der ſich in einem Anfalle von Wahnſinn ums Leben brachte, weil er ſich dann nicht durch Überlegung ſeines Zuſtandes vermittelſt der Vernunft beſtimmte, dem Selbſterhaltungstriebe entgegen zu handeln. So prädizirt man auch nicht von vernunftloſen Thieren,

Eben so handelt derjenige immoralisch, welcher aus Trägheit seine Fähigkeiten und Kräfte nicht möglichst entwickeln und ausbilden will. Denn er will seine Vernunft nur in so weit brauchen, als er zur Befriedigung seiner Sinnlichkeit und zum Benutzen Andrer für diesen Zweck nöthig ist, scheut aber jede vernunftmäßige Anstrengung, weil sie unangenehme Gefühle erweckt. Wer Andere umbringt, oder ihnen das Ihrige raubt, handelt eben darum immoralisch, weil er sie, die doch vernünftige Wesen sind, und als solche den Zweck ihres Daseyns und ihrer Thätigkeit in sich selbst haben, als bloße Mittel für seine Zwecke behandelt. Sie selbst können den Zweck einer solchen gewaltsamen Thätigkeit unmöglich in sich haben. Eben so handelt derjenige, welcher Andern in der Noth nicht helfen, aber doch, wenn

---

wenn sie auch einmal unter der Behandlung des Menschen berauscht worden sind, den Fehler der *Trunkenheit*, weil sie sich nicht, wie der Mensch, selbstthätig berauschen, oder einen Rausch trinken können, sondern, wenn sie dem bloßen Naturtriebe überlassen werden, immer das natürliche Maaß halten. Daher *Lessing* von jenem Thiere, das man gewöhnlich als ein Symbol der Dummheit aufführt, witzig sagte:

Mein Esel sicherlich
Muß klüger seyn, als ich;
Er fand sich in den Stall hinein,
Und kam doch von der Tränke —
Man denke!

er ſelbſt im Elende ſchmachtet, von ihnen unterſtützt ſeyn will. Sie ſollen nur ihm als Mittel dienen. Er will für ihre Zwecke nichts thun; er ſieht ſie gar nicht als *Perſonen* an, d. h. als ſelbſtſtändige Weſen, die einen eignen Willen, und mithin den Zweck ihres Seyns und Würkens in ſich ſelbſt haben, ſondern bloſs als *Sachen*, d. h. als bloſse Werkzeuge ſeiner Thätigkeit und ſeines Wohlſeyns. Nun ſieht man fürs Erſte leicht ein, daſs dieſe Formel des Sittengeſetzes aus der obigen: Handle nach allgemeingültigen Maximen, bloſs abgeleitet iſt, und mit ihr einerley Bedeutung hat. Denn da jedes vernünftige und moraliſche Weltweſen eine *Perſon* iſt, ſo muſs es auch von ſich ſelbſt und von andern Weſen ſeiner Art als ſolche behandelt werden, weil die Maxime, das Vernünftige, Perſönliche, Selbſtſtändige, als etwas Unvernünftiges, Sächliches zu behandeln, zu einem bloſsen Mittel für das, was nicht unmittelbar zur Perſönlichkeit gehört, herabzuwürdigen, im Reiche der Sitten unmöglich allgemeines Geſetz werden kann. Der Wille, der dieſe Maxime befolgte, würde, als allgemeiner Wille gedacht, ſich ſelbſt widerſprechen, weil eben darin der Charakter der Perſönlichkeit, des eignen Willens beſteht, ſelbſtſtändig zu ſeyn, mithin nicht als bloſses Mittel behandelt zu werden. Fürs zweyte ſieht man aber auch ein, daſs vermöge jener Formel nicht geboten werde, die vernünftige Natur in

ſich und Andern *gar nicht* als Mittel zu gebrauchen. Denn durch ein ſolches Gebot würde der Vernunft oder der Perſon, welche Vernunft hat, ſelbſt Abbruch geſchehen. Dem zu Folge dürfte niemand ſeine Vernunft zur Entwickelung und Ausbildung ſeiner Fähigkeiten und Kräfte, zur Erwerbung von Nahrungsmitteln, zur Abfaſſung eines Buches, zur Beförderung ſeines eignen oder fremden Wohlſeyns gebrauchen. Niemand dürfte den Andern in ſeine Dienſte durch Vertrag nehmen, weil dieſer durch den Vertrag ſich verpflichtet, ihm zu dienen, d. h. für ſeine Zwecke thätig, ein Mittel zur Erreichung ſeiner Abſichten zu ſeyn. Aber eben, weil er ſich durch den Vertrag *ſelbſt* verpflichtet, hat er den Zweck dieſer Thätigkeit *in ſich ſelbſt*, und iſt und bleibt alſo *Perſon*. Er dient um Lohn und Brod, und wird eben dadurch, daſs ihm der Herr den vertragsmäſsigen Sold gibt, als Perſon anerkannt und behandelt. Er ſoll nach dem Vernunftgeſetze nur nicht *bloſses* Mittel ſeyn, wie der Sklav, der als Sache verkauft und gekauft, und wie ein vernunftloſes Thier, das man zur Arbeit braucht, oder zum Vergnügen hält, und nur um des eignen Zwecks willen ernährt wird. Daher, wenn einmal Sklaverey ſtatt finden ſoll, es inkonſequent iſt, dem Eigenthümer eines Sklaven nicht als Herrn über Leben und Tod deſſelben gelten zu laſſen, da doch jedem Eigenthümer eines Thieres das Recht über Leben und Tod deſſelben

ſelben zukommt. Es iſt dieſs alſo eine inkonſequente Einſchränkung der Sklaverey, die bloſs aus dem dunkel eingeſehenen Vernunftgebote entſprungen iſt, eine Perſon, dergleichen jeder Menſch, als ein vernünftiges Weſen, iſt, nicht als bloſse Sache zu behandeln, mithin auch nicht der abſoluten Willkür einer andern Perſon zu überlaſſen. Hieraus erhellet denn auch endlich drittens, daſs jenes Vernunftgebot der ſtaatsgeſellſchaftlichen Verbindung gar nicht nachtheilig iſt. Denn dieſe gründet ſich auf Vertrag; wer aber einen Vertrag eingeht, handelt eben dadurch als Perſon; denn das Schlieſsen des Vertrags iſt ein Akt des perſönlichen Willens. Und obgleich im Staate Einer für Alle und Alle für Einen da ſind, mithin alle Mitglieder der bürgerlichen Geſellſchaft ſich wechſelſeitig auf einander als Mittel und Zweck beziehen: ſo iſt doch keiner *bloſses* Mittel, ſondern der Zweck der Staatsverbindung, Schutz des Rechtes durch die höchſte Gewalt, wird in jedem realiſirt. Die höchſte Gewalt im Staate iſt alſo ſelbſt ein Mittel für den in allen Mitgliedern des Staats zu realiſirenden Staatszweck, obgleich darum der Inhaber derſelben kein bloſses Mittel iſt, ſondern den Zweck ſeiner Thätigkeit eben ſo gut, wie jeder Bürger, in ſich ſelbſt hat und haben kann. Nur in einer ſolchen Staatsverfaſſung würden die Unterthanen alle Perſönlichkeit verlieren, und zu bloſsen Mitteln herabgewürdigt werden,

wo sie als *Sklaven* des Oberhauptes anzusehen wären, so dass dieses jene nach Belieben verkaufen, verschenken und todtschlagen könnte. Dass aber eine solche Verfassung vernunftwidrig und ungerecht sey, ist allgemein zugestanden und bedarf keines Beweises. Wenn aber der Suverän Abgaben verlangt, Kriegsdienste fordert u. s. w., so ist dieß noch keine Sklaverey, sondern eine zur Erreichung des Staatszwecks in allen Bürgern als selbstständigen Wesen nothwendige Anordnung, die also von ihnen selbst, wenn sie vernünftig urtheilen, gebilligt werden muss.

Zweytens könnte man sich auf die von der kritischen Moralphilosophie behauptete *Autonomie des Willens* eines vernünftigen Wesens berufen, vermöge welcher es sich selbst die Gesetze geben soll, durch welche es sich in Ansehung seines Thuns und Lassens als verpflichtet zu betrachten hat. Ist nicht, könnte man sagen, die positive Gesetzgebung offenbar eine *Heteronomie*, dergleichen jene Philosophie nicht dulden will? Denn wenn sich der Staatsbürger den Gesetzen des Staats unterwerfen soll, so wird er dem Willen eines Andern unterworfen; mithin ist er nicht mehr von seiner *eignen Gesetzgebung*, sondern von einer *fremden Gesetzgebung* abhängig. Führt demnach jenes Prinzip der Autonomie in seiner strengen Konsequenz nicht auf Hintansetzung aller Auktorität der gesetzgebenden, und mithin auch

der richtenden und vollziehenden Gewalt im Staate? — Freylich wohl, wenn man die *Autonomie* und *Heteronomie*, von welcher in der kritischen Moralphilosophie die Rede ist, auf diese Art erklärt. Aber diese Erklärung würde mit den klärsten, deutlichsten und bestimmtesten Äußerungen der Kritik hierüber in direktem Widerspruche stehen, und die offenbarste Misdeutung seyn. *Autonomie* heißt die Gesetzgebung der Vernunft, wieferne sie blos die *Form des Wollens* betrifft, und also der Bestimmungsgrund des Willens von der bloßen *Allgemeingültigkeit der Maxime* hergenommen ist; *Heteronomie* aber, wieferne die Gesetzgebung der Vernunft von den *Objekten des Wollens* abhängig ist, mithin der Wille durch den *Einfluß derselben auf das Subjekt* bestimmt werden soll.*) Folglich ist nach

*) S. Kant's *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* S. 87 — 101. »*Autonomie des Willens* — heißt es hier — ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (*unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens*) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich *als allgemeines Gesetz* mit begriffen seyen. — Wenn der Wille irgend *worin anders*, als in der *Tauglichkeit seiner Maximen zu* seiner eigenen *allgemeinen Gesetzgebung*, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der *Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte* das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus.«

der Behauptung der kritiſchen Moralphiloſophie die *formale* Sittenlehre eine *autonomiſche*, die *materiale* aber eine *heteronomiſche*. Der Wille oder die praktiſche Vernunft eines freyen moraliſchen Weſens gibt ſich ſelbſt das Geſetz der Allgemeingültigkeit der Maximen, und da aus dieſer Allgemeingültigkeit der Maximen nach dem Obigen der Gehorſam gegen die Staatsgeſetze oder das Oberhaupt des Staates nothwendig folgt: ſo gibt der vernünftige Menſch als Bürger ſich auch das Geſetz, jenen Geſetzen zu gehorchen, und die Auktorität der höchſten Gewalt im Staate nach

---

Man vergleiche hiermit KANT's *Kritik der praktiſchen Vernunft*. §. 8. S 58. ff. und MELLIN's *enzyklopädiſches Wörterbuch der kritiſchen Philoſophie*. Bd. I. Abth. I, S. 440 ff. Man ſieht alſo hieraus, daſs die Ausdrücke *Autonomie* und *Heteronomie* keinen Gegenſatz der *natürlichen* und *poſitiven* Geſetzgebung, d. i. der Geſetzgebung *durch bloſse Vernunft* und der Geſetzgebung *durch das Staatsoberhaupt*, ſondern einen Gegenſatz der *formalen* und *materialen* Geſetzgebung ausdrücken, welche beyde *natürlich* ſind, oder *durch bloſse Vernunft* aufgeſtellt werden. Nur dieſe widerſprechen einander direkt, und heben einander nothwendig auf. Aber jene beyden können gar wohl mit einander beſtehen und einſtimmen. Denn *die natürliche Geſetzgebung gebietet ſelbſt, der poſitiven zu gehorchen.* Was aber die Autonomie des Willens ſelbſt betrifft, ſo iſt ſie das wahre und einzige Fundament der Moral, ſo wie der Moralität ſelber — (für dieſe nämlich *principium eſſendi*, für jene *principium cognoſcendi*). Ohne Autonomie des

allen ihren Zweigen und in allen ihren verſchiedenen Organen, ſo weit ſich deren untergeordneter Würkungskreis erſtreckt, anzuerkennen. *Sich ſelbſt ein Geſetz ſeyn* oder *ein Geſetz geben*, heiſst alſo nicht, nach Willkür und Gutdünken leben, ſeinem Thun und Laſſen jede beliebige Norm vorſchreiben, ſondern in ſich ſelbſt den höchſten und letzten Grund aller Verbindlichkeit, nach Geſetzen zu handeln, finden. Dieſer Grund liegt nämlich in der *moraliſchen Natur des Menſchen*, in ſeiner praktiſchen Vernunft, oder in ſeinem vernünftigen

---

Willens wäre der Menſch gar kein *moraliſches* Weſen, ſondern ein bloſses Thier, in deſſen Mechanism die Vernunft nur wie jedes andre Triebrad nach *Natur*-Geſetzen eingriffe. Ohne ſie iſt Tugend, die Tochter des Himmels, ein leerer Name, und Religion, ihre nothwendige Begleiterinn, ein Phantom der Einbildungskraft. Ohne ſie hat die Religion keine Haltung, und die Tugend keine Selbſtſtändigkeit. »Wer aber nicht an *ſie* — die Tugend — *ſelber* glauben, ihre *überirdiſche Natur* nicht faſſen; nicht ſie ehren kann in ihrer *weſentlichen Unabhängigkeit*: der ſoll läugnen, daſs es eine gibt; denn *er muſs es läugnen nach der Wahrheit.*« So ſchrieb im J. 1783. (S. *Deutſch. Muſ.* v. dieſ. J. *Apr.* S. 394) ein Mann, der nichts weniger, als Kantianer, war, (*Friedr Heinr.* Jacobi) belehrt durch jenes lebendige moraliſche Gefühl, das ſich in ſeinen Schriften überall mit hoher Energie ankündigt. Was er aber hier von der Tugend ſagt, das hatte er unmittelbar vorher auch von der Religion, obwohl noch ſtärker und kräftiger, geſagt.

Willen, so dass es gar nicht auf sein Belieben ankommt, welche Vorschrift er zum obersten Gesetze seiner Handlungen machen, und ob er dieselbe als gültig ansehen will; sondern diese Vorschrift ist ein ursprüngliches Faktum seines moralischen Bewusstseyns, und die Gültigkeit derselben, ob sie gleich aus der Selbstthätigkeit seiner praktischen Vernunft entspringt, wird ihm dennoch durch jenes Bewusstseyn eben so nothwendig aufgedrungen, als die Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs oder des Satzes vom zureichenden Grunde durch sein theoretisches Bewusstseyn. Wieferne also der Mensch ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, ist er durch das höchste praktische Vernunftprinzip und das oberste Rechtsgesetz eben so nothwendig verpflichtet, die höchste Gewalt im Staate, als rechtliche Folge des bürgerlichen Verhältnisses, anzuerkennen und zu respektiren, als derjenige, welcher im dienstherrlichen Verhältnisse steht, verpflichtet ist, den Willen seines Herrn in allen dieses Verhältnis betreffenden Angelegenheiten zu seinem Gesetze zu machen. Es ist demnach hier keine *Heteronomie*, sondern wahre *Autonomie*; denn der Unterthan gibt sich selbst das Gesetz: *Sey ein gehorsamer Unterthan*, so wie der Regent sich ebenfalls selbst das Gesetz gibt: *Sey ein gerechter Regent.* Die positive Gesetzgebung des Staats kann dem Staatsbürger blos sagen, *was* er thun und lassen solle; aber die natürliche Ge-

ſetzgebung der Vernunft mufs ihm ſagen, *daſs* und *warum* er ſolle. *Daſs* er thun und laſſen ſolle, was die Staatsgeſetze fordern, beſtimmt das Vernunftgeſetz, welches gebietet, auf die Allgemeingültigkeit der Maxime zu ſehen, indem die Maxime des Staatsbürgers, die Staatsgeſetze nicht zu befolgen, in ſich ſelbſtwiderſprechend, und mithin untauglich zu einem allgemeinen Geſetze iſt, ſo daſs nach einem ſolchen Geſetze gar kein Staat beſtehen könnte. Das *Warum* aber oder der innere Beſtimmungsgrund des Willens, die Staatsgeſetze zu achten, iſt die jenem Vernunftgeſetze ſchuldige Achtung, nicht aber die auf die Übertretung der Staatsgeſetze geſetzte Strafe, oder der durch ihre Beobachtung zu erlangende Vortheil; denn dieſs wäre *Heteronomie* des Willens, und eine ſolche Triebfeder würde keine durchaus guten Bürger, ſondern eigennützige, ſelbſtſüchtige Menſchen bilden, die die Staatsgeſetze nur in ſoweit befolgen, als es ihr Vortheil mit ſich bringt, ſich aber von denſelben diſpenſiren, wenn ſie der Strafe durch Liſt oder Gewalt zu entgehen hoffen.

Endlich könnte man noch aus einigen beſondern Äuſserungen der kritiſchen Rechtslehre Folgerungen ziehen, welche der Auktorität der Staatsgeſetze und des Staatsoberhauptes entgegen wären. Wir müſſen alſo auch dieſe Äuſse-

rungen noch etwas näher beleuchten. Die kritiſche Rechtslehre *) ſagt nämlich:

1.) *Die geſetzgebende Gewalt könne nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen.* — Es würde aber eine offenbare Miſsdeutung ſeyn, wenn man dieſe Worte ſo auslegen wollte, als ſollte dadurch behauptet werden, es könne die geſetzgebende Gewalt in einem bereits vorhandnen und auf gewiſſe Weiſe eingerichteten Staate in den Händen eines Einzigen rechtlicher Weiſe gar nicht angetroffen werden. Denn es iſt hier nicht die Rede von einer bereits beſtehenden bürgerlichen Geſellſchaft, ſondern von der Art und Weiſe, wie ſelbige nach bloſsen Vernunftprinzipien entſtehend und beſtehend gedacht werde. Wenn man ſich nämlich den Fall denkt, daſs eine Menge vereinzelter Menſchen in eine bürgerliche Geſellſchaft treten wollen, ſo hat, weil ſie eben noch vereinzelt ſind, keiner ein Recht, dem Andern etwas vorzuſchreiben, oder ihm ein Geſetz zu geben. Wenn alſo zur Konſtituirung einer ſolchen Geſellſchaft ein Geſetz gegeben werden ſoll, ſo müſſen ſie alle gleiches Recht haben, ihren Willen zu erklären, und nur, wenn ſich der Wille Aller zu einer gewiſſen Norm vereinigt hat, kann dieſe Norm als Geſetz, als allgemein verbindliche

*) S. Kant's *metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre.* §. 46. S. 165.

Norm angesehen werden. Wären sie nun etwa dahin übereingekommen, dafs künftig im Staate nur *Einer* (eine physische Person, ein Individuum) die gesetzgebende Gewalt haben solle, so wäre dieses Gesetz fortan für Alle verbindlich, und die Gesetze, die dieser Eine gäbe, wären allgemein verbindliche Handlungsnormen, d. h. Vorschriften des Thuns und Lassens, die jeder Bürger zu befolgen schuldig wäre. Diese Gesetze aber können von der Vernunft ebenfalls als aus dem vereinigten Willen des Volks hervorgehend gedacht werden, weil sich der Wille des Volks eben dahin vereinigt hatte, dafs nur Einer fortan die gesetzgebende Gewalt im Staate haben solle. Was also dieser Eine als Gesetzgeber über das Volk beschliefst, das hat das Volk über sich selbst beschlossen, und eben darum mufs es sich demselben unterwerfen, denn — *volenti non fit injuria.* Da nun der *historische* Ursprung der höchsten Gewalt im Staate nach den Prinzipien der kritischen Rechtslehre in *praktischer* Hinsicht gar nicht in Erwägung gezogen werden darf, so mufs überall, wo die gesetzgebende Gewalt in den Händen eines Einzigen angetroffen wird, den Gesetzen desselben eben so Folge geleistet werden, als wenn alle Staatsbürger sich diese Gesetze selbst aufgelegt hätten. — Es werden in der kritischen Rechtslehre *)

*) S. ebendaselbst. S. 166.

2.) *Freyheit, Gleichheit und Selbſtſtändigkeit als rechtliche von dem Weſen eines Staatsbürgers unabtrennliche Attribute* aufgeſtellt. — Hierin würde nun wohl niemand etwas Gefährliches finden, wenn nicht jene Worte, beſonders die beyden erſten, in den neueſten Zeiten ſo ſehr gemiſsbraucht und eben darum auch gemiſsdeutet worden wären. Indeſſen kann der wahreſte Satz durch Miſsdeutung falſch, und die beſte Sache durch Miſsbrauch ſchädlich werden. Durch die Erklärungen, welche die kritiſche Rechtslehre hierüber gegeben, und durch die Grundſätze, welche ſie auſserdem in Anſehung der höchſten Gewalt aufgeſtellt hat, iſt beydem hinlänglich vorgebeugt. Wer alſo ihr getreu bleibt, wird nie in Gefahr kommen, den Ehrennamen eines guten Bürgers zu verlieren, er lebe in einem Staate, in welchem er wolle. Die kritiſche Rechtslehre ſpricht nämlich hier wieder von der urſprünglichen Konſtituirung der bürgerlichen Geſellſchaft nach Vernunftideen, mithin von den zur Geſetzgebung vereinigten Gliedern einer ſolchen Geſellſchaft. Dieſe nennt ſie *frey*, wieferne ſie keinem andern Geſetze zu gehorchen brauchen, als welches als aus dem allgemein geſetzgebenden Willen hervorgehend gedacht werden kann; *gleich*, wieferne ſie keinen Obern unter ſich anzuerkennen brauchen, der nicht durch den allgemein geſetzgebenden Willen verpflichtet werden könnte; *ſelbſtſtän-*

dig, wieferne ihre Exiſtenz und Erhaltung nicht von der Willkür eines Andern, ſondern von ihren eignen Rechten und Kräften, als Gliedern des gemeinen Weſens, abhängt. Jene Freyheit iſt alſo keine *wilde geſetzloſe Freyheit*. Denn dieſe ſoll man eben nach der kritiſchen Rechtslehre gänzlich verlaſſen, und deshalb aus dem Naturzuſtande in den bürgerlichen treten, um ſeine Freyheit einer geſetzlichen Abhängigkeit zu unterwerfen, damit keiner von ſeiner Freyheit einen widerrechtlichen Gebrauch mache. Die Gleichheit iſt keine ſolche *ſchwärmeriſche* Gleichheit, nach welcher im Staate keine Perſonen angetroffen werden ſollen, die durch ihre Würde und ihr Vermögen über Andre hervorragen. Denn nach der kritiſchen Rechtslehre gibt es nothwendige und weſentliche Staatswürden, ein nothwendiges und weſentliches Verhältniſs zwiſchen dem gebietenden und dem gehorſamenden Theile, und dieſer letztere muſs auch die Auktorität derer anerkennen, welche jener als untergeordnete Organe ſeiner Gewalt angeſtellt hat. Es muſs auch die Perſon und das Eigenthum eines Jeden durch das Geſetz geſchützt werden, und jeder hat einen gleichen Anſpruch auf dieſen Schutz. Es iſt alſo hier keine *phyſiſche* Gleichheit gemeynt — denn dieſe iſt baarer Unſinn, weil von Natur nicht alle Menſchen ſchlechthin gleich ſind und gleich ſeyn können, ſondern immer einer mehr Kraft und Talent, mehr Gelegenheit,

ſich zu bilden und etwas zu erwerben hat, als der Andre — ſondern eine *juridiſche*, und zwar keine *materiale*, keine Gleichheit *der Rechte* — weil die Rechte Aller nicht von gleichem Inhalte und Umfange ſeyn, ſich nicht auf eben dieſelben und eben ſo viele Gegenſtände beziehen können, da das natürliche ſowohl, als das erworbene Mein und Dein bey verſchiedenen Subjekten nothwendig verſchieden ſeyn muſs — ſondern eine *formale*, eine Gleichheit *des Rechts*, ſo daſs jeder nach einerley Rechtsgrundſätzen beurtheilt, und in Rückſicht ſeines natürlichen und erworbenen Eigenthums, es ſey groſs oder klein, auf gleiche Weiſe durch das Geſetz geſchützt werde. Eben darum bedeutet auch die *Selbſtſtändigkeit*, als das letzte Attribut des Staatsbürgers, weiter nichts, als die allen Gliedern des gemeinen Weſens zuſtehende bürgerliche Perſönlichkeit in Rechtsangelegenheiten, und iſt eine nothwendige Folge der vorhergehenden beyden Attribute. — — Es findet ſich alſo in dieſen Äuſserungen der kritiſchen Rechtslehre überall nichts, was der Auktorität der Staatsgeſetze und dem ſchuldigen Gehorſame gegen das Staatsoberhaupt entgegen wäre. Der freye, gleiche und ſelbſtſtändige Bürger kann und muſs dennoch ein *guter Bürger*, ein gehorſamer, für das gemeine Beſte eifriger Unterthan ſeyn.

Dritter Abſchnitt.

Kann der konſequente Freund der kritiſchen Philoſophie ein guter Chriſt ſeyn?

Das Erſte, was wir zur Erörterung dieſer Frage zu thun haben, iſt wieder die Beſtimmung des Begriffs von einem *guten Chriſten*. Aber welche Merkmale ſollen wir in dieſen Begriff aufnehmen? Was für Menſchen ſollen wir für *gute Chriſten* halten? — Dieſe Frage iſt vielleicht ſchwerer zu beantworten, als die in den beyden vorigen Abſchnitten den Begriff des guten Menſchen und Bürgers betreffenden, da die Vorſtellungen der Theologen von dem, was Chriſtenthum iſt, noch weit verſchiedner ſind, als die Vorſtellungen der Philoſophen von dem, was Pflicht und Recht iſt. Damit wir uns nun bey der wichtigen Unterſuchung, welche den Vorwurf dieſes Abſchnitts ausmacht, nicht gleich anfangs dem Verdachte ausſetzen, als ob wir durch eine willkürliche, unſrer eignen Vorſtellungsart angemeſſene Erklärung des Hauptbegriffs uns den Beweis unſres Satzes gefliſſentlich erleichtert hätten, ſo wollen wir uns der Worte bedienen, wodurch ein berühmter, von allen Parteyen geſchätzter Theologe der proteſtantiſchen Kirche, deſſen Namen wir blos aus Achtung gegen ſeine Beſcheidenheit verſchweigen, den Charakter eines guten Chriſten

ſehr treffend angedeutet hat. Wir ſagen alſo: Ein *guter Chriſt* iſt derjenige Menſch, *welcher das reine Evangelium Jeſu für göttliche Weisheit und für die gröſste Wohlthat hält, die das menſchliche Geſchlecht von Gott empfangen konnte*, und ſetzen nur noch die Beſtimmung hinzu: *welcher auch die im Evangelium enthaltene göttliche Weisheit zur Richtſchnur ſeines Thuns und Laſſens, und ſich dadurch jener groſsen Wohlthat würdig zu machen ſucht* — eine Beſtimmung, die ſich eigentlich von ſelbſt verſteht, da der bloſse Glaube an das Evangelium noch keinen gegründeten Anſpruch auf den Namen eines guten Chriſten im vollen Sinne des Wortes geben kann. Denn eben das Evangelium, an welches der Chriſt glauben ſoll, ſagt ausdrücklich: *Der Glaube, wenn er nicht Werke hat, iſt todt an ihm ſelber*, und verwirft daher das bloſse *Herr-Herr-ſagen*, indem es behauptet: *An ihren Früchten ſollt ihr ſie* (die guten Chriſten) *erkennen.**)

Wenn nun die Frage aufgeworfen wird, ob man nach den Grundſätzen einer gewiſſen Philoſophie ein guter Chriſt in dieſem Sinne des Wortes ſeyn könne, ſo kann dieſe Frage nicht anders entſchieden werden, als durch Beſtimmung des *Verhältniſſes dieſer Philoſophie zum Chriſtenthume.* Nun iſt aber die chriſtliche Religion eine *poſitive*,

*) S. *Matth.* 7, 16—23. und *Jak.* 2, 17—26.

d. h. durch göttliche Auktorität ſankzionirte Religion; die Philoſophie überhaupt aber vermag weiter nichts als eine *natürliche*, d. h. durch bloſse Vernunft gegebene Religion aufzuſtellen. Mithin kann man nicht verlangen, daſs irgend eine beſondre Philoſophie den beſondern Inhalt einer poſitiven Religion aus ſich ſelbſt ableiten und erweiſen ſoll. Denn alsdann wäre dieſe ſelbſt eine natürliche oder reine Vernunftreligion.*) Iſt alſo von dem Verhältniſſe der kritiſchen Philoſophie zur chriſtlichen Religion die Rede, um die Frage zu entſcheiden, ob man nach den Grundſätzen jener ein guter Chriſt ſeyn könne, ſo kann man vernünftiger Weiſe nur folgende drey Poſtulate als Prinzipien dieſer Beurtheilung aufſtellen:

*) So kann auch die Philoſophie bloſs ein *natürliches*, d. h. durch bloſse Vernunftprinzipien beſtimmtes Recht aufſtellen; das römiſche, deutſche, ſächſiſche Recht hingegen iſt ein *poſitives*, d. h. durch Auktorität politiſcher Geſetzgeber beſtimmtes Recht. Dieſes kann alſo auch nicht aus jenem abgeleitet und erwieſen werden, weil es ſein eigenes *konſtitutives Princip* hat. Man hat daher auch immer diejenigen Philoſophen als vergebliche Dinge unternehmend verlacht, welche irgend eine eigenthümliche Lehre der Offenbarung aus reinen Vernunftprinzipien deduziren wollten. Mann kann aus dieſen bloſs die *Möglichkeit* einer poſitiven Religion, ſo wie die Möglichkeit eines poſitiven Rechts erweiſen. Die *Würklichkeit* von beyden muſs durch anderweite Daten beſtimmt werden, die auſserhalb dem Gebiete der Philoſophie liegen, obwohl die Philoſophie darauf, wie auf alles Empiriſche, Rückſicht nehmen und davon Gebrauch machen kann.

1.) *Die kritiſche Philoſophie darf die natürliche Religion nicht in Anſpruch nehmen*, bezweifeln oder läugnen. Denn dieſe iſt die *allgemeine Vernunftreligion*, und liegt alſo jeder *beſondern poſitiven Religion*, und mithin auch der *chriſtlichen* zum Grunde. Eine Philoſophie alſo, welche die Gültigkeit jener in Anſpruch nähme, (die Grundwahrheit derſelben: Es iſt ein Gott, bezweifelte oder läugnete), könnte, wenn ſie konſequent verfahren wollte, auch keine geoffenbarte Religion gelten laſſen; weil man nicht annehmen kann, daſs Gott ſich den Menſchen geoffenbart habe, wenn man von dem Daſeyn Gottes nicht überzeugt iſt.

2.) *Die kritiſche Philoſophie darf die Möglichkeit und Wünſchenswürdigkeit einer geoffenbarten Religion überhaupt, und die Glaubwürdigkeit der chriſtlichen inſonderheit nicht in Anſpruch nehmen*, bezweifeln oder läugnen. Denn wer die Offenbarung überhaupt für etwas *Unmögliches* oder wenigſtens ganz *Überflüſſiges* hält, der kann und wird auch nicht geneigt ſeyn, die chriſtliche Religion für eine geoffenbarte zu halten; und wer die *Glaubwürdigkeit* dieſer in Anſpruch nimmt, der muſs, wenn er konſequent ſeyn will, Bedenken tragen, ſich das Evangelium Jeſu, ſey es an ſich auch noch ſo vortrefflich, als *göttliche Weisheit* aufdringen zu laſſen.

3.) *Die kritiſche Philoſophie darf in ihren allgemeinen moraliſchen Vorſchriften, wodurch ſie über-*

überhaupt gute Menschen zu bilden sucht, nicht den praktischen Grundsätzen widersprechen, welche das Evangelium als Richtschnur des menschlichen Thuns und Lassens aufstellt, um seine Bekenner auch in Rücksicht ihres Verhaltens zu guten Christen zu machen. Denn da nach dem Ausspruche des Evangelium's die Früchte des Glaubens das Merkmal christlicher Vollkommenheit seyn sollen: so kann man zwar ohne Nachtheil für die kritische Philosophie zugeben, dass das Evangelium in Rücksicht seiner Materie oder Form ein vorzüglicheres Beförderungsmittel der moralischen Kultur sey, als jene Philosophie; aber diese darf doch ihrem Wesen nach keine andern Begriffe und Grundsätze in Ansehung der sittlichen Vollkommenheit überhaupt aufstellen, als diejenigen sind, welche das Evangelium aufstellt, weil sonst, da es keine doppelte wahre sittliche Vollkommenheit geben kann, zwischen beyden ein solcher Widerstreit statt fände, dass man — nach dem Prinzipe: Niemand kann zweyen Herren dienen — unmöglich ohne die gröfste Inkonsequenz im Denken oder Handeln beyden zugleich seinen Beyfall geben könnte.

Was lehrt also die kritische Philosophie in Ansehung der Religion überhaupt? Bezweifelt oder läugnet sie irgend eine von den Grundwahrheiten

aller Religion? Und, wenn sie dieſs nicht thut, wie sucht sie die Gültigkeit derſelben darzuthun? Begründet sie die religiöſe Überzeugung auf eine für Vernunft und Herz gleich befriedigende Weiſe?

Nach der kritiſchen Philoſophie beſteht der Charakter der Religion überhaupt in der *Erkenntniſs unſrer Pflichten als göttlicher Gebote.* Der religiös geſinnte Menſch betrachtet alſo Gott als ſeinen höchſten Geſetzgeber, und beobachtet ſeine Pflichten aus Gehorſam gegen denſelben. Man ſieht ſchon hieraus, daſs die kritiſche Philoſophie die Vernunftreligion auf die Moral gründet, und aus derſelben ableitet. Wir müſſen erſt wiſſen, welches unſre Pflichten ſind, ehe wir dieſelben als göttliche Gebote anſehen können. Wir müſſen erſt *moraliſch geſinnt* ſeyn, d. h. unſre Pflichten aus Achtung gegen das Geſetz zu erfüllen uns beſtreben, ehe wir *religiös geſinnt* ſeyn, d. h. unſre Pflichten aus Achtung gegen den höchſten Geſetzgeber, oder, welches eben ſo viel heiſst, aus Gehorſam gegen Gott erfüllen können. Daher lehrt die kritiſche Philoſophie, daſs nur der gutgeſinnte Menſch wahrhaft religiös ſeyn könne, daſs uns das ſittliche Intereſſe nothwendig zur Religion führe, und daſs hinwiederum die Religion die ſittlich gute Geſinnung, das Intereſſe an der moraliſchen Vollkommenheit und das Streben nach derſelben belebe und ſtärke.*)

*) S. Kant's *Kritik der praktiſchen Vernunft.* S. 233.

Als Grundwahrheiten der Religion betrachtet sie also 1.) den *Glauben an Gott*, d. h. die Überzeugung, dafs ein höchstes Wesen existire, welches, wieferne es durch Verstand und Willen die Welt und alle endliche vernünftige Wesen in der Welt geschaffen hat, auch in Ansehung dieser als Geber (*auctor*) des Sittengesetzes, und, wieferne es die Welt erhält und regiert, auch als Vollzieher (*executor*) des Sittengesetzes durch gerechte Vergeltung (durch angemessene Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen) zu verehren sey. 2.) den *Glauben an Unsterblichkeit*, d. h. die Überzeugung, dafs der Mensch nach seinem Ausgange aus der Sinnenwelt ein anderes und zwar ewiges Leben zu gewarten habe, wo nach den Gesetzen der moralischen Weltordnung das Gute belohnt und das Böse bestraft, mithin Sittlichkeit und Glückseeligkeit in das gehörige Verhältnifs und Ebenmaafs treten werde. Da aber der Glaube an Unsterblichkeit von dem Glauben an Gott abhangt, und von diesem schon eingeschlossen wird, indem man nicht eine moralische Weltordnung unter der Leitung eines höchsten Wesens annehmen kann, ohne zugleich die unbegränzte Fortdauer des Menschen, als moralischen Weltwesens, nach dem Tode anzu-

---

Aufl. 2. verglichen mit dessen *Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft.* St. 3. Abth. 1. S. 159. und St. 4. Abth. 1. S. 215 ff. (Aufl. 1.) wo vorzüglich die Anm. *) hierher gehört.

nehmen: so kann man sagen, dass es eigentlich nur Eine Grundwahrheit der Religion gebe, und dass diese das *Daseyn Gottes* sey.

Was behauptet nun die kritische Philosophie in Ansehung dieses Daseyns? Dass sie es nicht als *zweifelhaft* angesehen wissen wolle, erhellet offenbar daraus, dass sie das Wesen der religiösen Gesinnung in die Betrachtung und Erfüllung unsrer Pflichten als *göttlicher* Gebote setzt. Denn wie könnten wir unsre Pflichten als Gebote *Gottes* betrachten und aus Gehorsam *gegen Gott* erfüllen, wenn kein Gott existirte, oder wenigstens sein Daseyn bezweifelt werden müsste? Gleichwohl soll die kritische Philosophie behaupten: *Das Daseyn Gottes könne nicht bewiesen werden.* Ist diess nicht ein offenbarer Widerspruch? Muss man das nicht bezweifeln oder ganz und gar läugnen, was sich nicht beweisen lässt? Und sollte man nicht durch diese widersprechenden Behauptungen der kritischen Philosophie auf die Vermuthung gebracht werden, dass diese Philosophie eigentlich auf den Atheism hinausführe; durch dasjenige aber, was sie von der Religion und von der religiösen Gesinnung sagt, ihre wahre Meynung blos zu verdecken suche, um Unvorsichtige zu täuschen, und sich nicht bey denen, die noch auf Religion halten, durch das offene Bekenntniss des Atheisin's um allen Kredit zu bringen?

Um nun diese in der That höchst wichtige Sa-

che gründlich zu beurtheilen, wollen wir uns zuvörderst an alle die Behauptungen erinnern, welche die Philosophen jemals in Rücksicht des Daseyns Gottes aufgestellt haben, und welche überhaupt in dieser Rücksicht möglich sind. Sie sind folgende:

1.) Das Daseyn Gottes ist *apodiktisch gewiss* — es lässt sich durch *theoretische* Argumente so darthun, dass das *Bewusstseyn der Möglichkeit des Gegentheils völlig ausgeschlossen* wird.

2.) Das Daseyn Gottes ist *moralisch gewiss* — es lässt sich durch *praktische* Argumente so darthun, dass das *Bewusstseyn der Möglichkeit des Gegentheils ebenfalls ausgeschlossen* wird.

3.) Das Daseyn Gottes ist *wahrscheinlich* — es lässt sich nur in so weit darthun, dass das Gegentheil, das Nichtseyn Gottes, mehr gegen sich als für sich hat, ob es gleich an sich *für möglich gehalten* werden muss.

4.) Das Daseyn Gottes lässt sich *durch blosse Vernunft nicht darthun* — nur die *Offenbarung* kann uns darüber belehren.

5.) Das Daseyn Gottes lässt sich *weder durch Vernunft noch durch Offenbarung* darthun, aber auch eben so wenig das Nichtseyn Gottes — man kann und darf über die Frage vom Daseyn Gottes *gar nichts entscheiden.*

6.) Das Daseyn Gottes lässt sich nicht nur *nicht darthun*, sondern man kann sogar das *Ge-*

gentheil zeigen, nämlich, dafs kein Gott exiſtire — man mufs die Frage vom Daſeyn Gottes geradehin *verneinen*.

Betrachtet man dieſe ſechs Behauptungen etwas genauer, ſo wird man bald bemerken, dafs ſie ſich auf folgende zwey kontradiktoriſch-opponirte Sätze:

I.) *man kann das Daſeyn Gottes durch Vernunft befriedigend darthun* — .

II.) *man kann das Daſeyn Gottes durch Vernunft nicht befriedigend darthun* —

zurückführen laſſen, und dafs unter dem *affirmativen* Satze die *erſten drey* Behauptungen, unter dem *negativen* aber die *drey letzten*, welche den Syſtemen des *Supernaturaliſm's*, *Skeptiziſm's* und *Atheiſm's* angehören, enthalten ſind.

Da nun die kritiſche Philoſophie erſtlich lehrt, die Überzeugung vom Daſeyn Gottes ſey ein reiner *Vernunftglaube* und eine *Grundwahrheit* der Religion, ſo mufs die das Daſeyn Gottes betreffende Behauptung derſelben unter dem *affirmativen* Satze enthalten ſeyn, und kann mithin weder als *ſupernaturaliſtiſch*, noch als *ſkeptiſch*, noch als *atheiſtiſch* angeſehen werden.

Da dieſe Philoſophie zweytens lehrt, die Religion *entſpringe nothwendig aus der Moral*, und die Überzeugung vom Daſeyn Gottes müſſe daher ein *praktiſcher* Vernunftglaube genannt werden, ſo mufs die das Daſeyn Gottes betreffende

Behauptung derſelben diejenige unter dem affirmativen Satze enthaltene ſeyn, welche in der Reihe der obigen Behauptungen die *zweyte* Stelle einnimmt.

Wenn nun gleichwohl drittens dieſe Philoſophie lehren ſollte, das Daſeyn Gottes könne nicht *bewieſen* werden, ſo kann das Wort: *beweiſen*, in dieſem Satze nichts anders bedeuten, als: *durch theoretiſche Argumente apodiktiſch darthun;* mithin iſt dieſer Satz nicht entgegenſtehend dem *allgemeinen affirmativen* Satze: *Das Daſeyn Gottes kann durch Vernunft befriedigend dargethan werden,* ſondern bloſs der *beſondern affirmativen* Behauptung: *Das Daſeyn Gottes kann durch theoretiſche Argumente apodiktiſch dargethan werden;* oder, er iſt nicht gleichgeltend dem *allgemeinen negativen* Satze: *Das Daſeyn Gottes läſst ſich nicht durch Vernunft befriedigend darthun*, ſondern bloſs der *beſondern negativen* Behauptung: *Das Daſeyn Gottes läſst ſich nicht durch theoretiſche Argumente apodiktiſch darthun.* Dieſer Behauptung ſteht dann die affirmative entgegen: *Das Daſeyn Gottes iſt moraliſch gewiſs*, oder: *Die religiöſe Überzeugung beruhet bloſs auf praktiſchen Vernunftgründen.*

Wir wollen nun die Gründe und den Zuſammenhang dieſer Kantiſchen Lehren ausführlich darlegen, und bitten den Leſer, ſein Urtheil über

unsre eigne Meynung so lange, bis diese Darlegung ganz vollendet seyn wird, aufzuschieben, und uns indessen als blossen Referenten mit aller möglichen Unbefangenheit seine Aufmerksamkeit zu schenken.

Um das Daseyn Gottes *apodiktisch* darzuthun, haben sich die Vertheidiger der ersten Behauptung, wohin vornehmlich die Philosophen der *Leibnitz-Wolfischen* Schule gehören, bekanntlich auf drey *theoretische* Argumente berufen, auf das *ontologische, kosmologische* und *physikotheologische.*

Nach dem *ontologischen* soll das Daseyn Gottes aus dem blossen *Begriffe* der Gottheit, als eines *allerrealesten* Wesens, erhellen, indem man meynt, die *Existenz* sey ebenfalls eine von den Realitäten, die dem höchsten Wesen vermöge seines Begriffs zukommen. Was nun *aus blossen Begriffen* erkannt wird, das wird als *nothwendig* erkannt. Also, schliesst man, *existirt Gott nothwendig.* — Dagegen behauptet nun die Kritik, dass dieses Argument ein *Sophisma* sey, in welchem von dem blossen *Gedachtwerden* auf das *würkliche Seyn* geschlossen werde. Man kann, sagt sie, unmöglich folgerecht schliessen: Was als das Allervollkommenste *gedacht* wird, das *existirt* auch als solches. Denn die Existenz ist keine Realität oder Vollkommenheit, die zu dem Begriffe eines Dinges noch hinzukommen müsste, um diesen Begriff vollständig zu machen, sondern sie ist

die bloſse *Poſizion* eines Dinges mit allen ſeinen Realitäten. Wenn ich ſage: Dieſes Ding exiſtirt, ſo *ſetze* ich bloſs dieſes Ding mit denjenigen Realitäten, die in dem Begriffe deſſelben vereinigt gedacht werden, d. h. ich nehme an, daſs meinem Begriffe von einem gewiſſen Dinge *ein würkliches Objekt auſser meinem Denken entſpreche.* Der Begriff des Dinges iſt alſo ſchon durch das Denken vollſtändig beſtimmt *), und wenn ich ein dem Begriffe korreſpondirendes Objekt ſetzen will, ſo muſs ich aus oder über den Begriff des Dinges hinausgehen, und mich nach einem *anderweiten Grunde* umſehen, um mich darüber zu rechtfertigen, warum ich ein ſolches Objekt ſetze. Denn der Begriff von einem Dinge iſt als eine bloſse in dem Gemüthe anzutreffende *Vorſtellung* weſentlich verſchieden von dem *Gegenſtande*, worauf

*) Der Begriff einer Summe Geldes von hundert Thalern, ſagt die Kritik, iſt vollſtändig beſtimmt, wenn ich dieſe Summe auch bloſs denke. Iſt ſie als würklich geſetzt, ſo wächſt dadurch dem *Begriffe* keine neue Realität zu, d. h. es wird kein neues Merkmal in denſelben aufgenommen, ſondern bloſs meinem *Vermögenszuſtande* wächſt eine neue Realität zu, d. h. ich bekomme dadurch mehr Eigenthum. Eben ſo iſt der Begriff Gottes vollſtändig beſtimmt, wenn ich Gott als das allerrealeſte Weſen denke. Ich mag nun dieſes Weſen in Gedanken aufheben oder ſetzen, ſo wird dadurch der *Begriff* weder vermindert noch vermehrt, es wird keine Realität hinweggenommen und keine hinzugefügt. Durch das Setzen Gottes, d. h. durch die Annahme ſeiner Exiſtenz wird bloſs der *Gehalt meiner*

dieſe Vorſtellung von dem Gemüthe bezogen wird. Der *Grund dieſer Beziehung* kann alſo nicht in dem *bloſsen Denken* liegen, von was immer für Art das gedachte Ding ſey; mithin kann man auch von dem bloſsen Gedachtwerden Gottes, als des allerrealeſten Weſens, eben ſo wenig auf das würkliche Seyn deſſelben ſchlieſsen, als man ſich dadurch, daſs man einen mit allen menſchlichen Vollkommenheiten (z. B. Tugend, Schönheit, Geſundheit, Stärke, Reichthum, Gelehrſamkeit, vornehmer Abkunft, u. ſ. w.) begabten Menſchen denkt, für berechtigt halten kann, anzunehmen, dieſer bloſs gedachte Menſch exiſtire würklich. Das ontologiſche Argument hat alſo gar keine Gültigkeit.

Das *kosmologiſche* Argument ſucht nun jene Lücke des ontologiſchen auszufüllen, indem es einen anderweiten Grund der Beziehung unſerer

---

Überzeugung verändert. Ich halte nun dasjenige für ein *würkliches* Objekt, was ich vorhin nur für ein *mögliches* hielt. In beyden Fällen muſs der Begriff des Objekts derſelbe bleiben. Dieſs würde aber nicht ſtatt finden, wenn das Prädikat der Exiſtenz eine gewiſſe Realität bezeichnete, die zu dem Begriffe gehörte. Denn alsdann wäre ein ganz *anderes* Ding geſetzt, als durch den Begriff anfangs gedacht wurde; ſo wie, wenn ich zu den 100 Thlrn. noch einen Thaler hinzudächte, der Begriff von jener Summe zwar eine neue Realität oder ein neues Merkmal erhalten, aber eben dadurch ein ganz andrer Begriff, nämlich der Begriff von 101 Thl., werden würde.

Vorſtellung von Gott auf ein würkliches Objekt aufser dem Gemüthe anführt. Nach demſelben ſoll das Daſeyn Gottes nicht aus dem bloſsen Begriffe deſſelben, ſondern aus der *Zufälligkeit der Welt* erhellen. Man ſchlieſst nämlich: Weſſen Nichtſeyn gedacht werden kann, das iſt *zufällig*, und muſs eine *anderweite Urſache* haben, wovon ſein würkliches Seyn abhangt. Nun könnte die Welt auch nicht ſeyn; man kann das Daſeyn derſelben und ſogar ſein eigenes Daſeyn in der Welt wenigſtens in Gedanken aufheben. Alſo muſs die Welt wegen dieſer ihrer Zufälligkeit eine anderweite Urſache haben, wovon ihr Daſeyn abhangt. Dieſe Urſache aber muſs ein *abſolutnothwendiges* Weſen ſeyn, weil, wenn ſein Daſeyn nur bedingtnothwendig wäre (wie das Daſeyn irgend eines Naturdinges, z. B. einer Pflanze, eines Thieres, eines Gewitters, eines Erdbebens, u. ſ. w.) immer noch die Frage nach dem Grunde ſeines Daſeyns übrig bliebe. Alſo muſs es ein Weſen geben, *deſſen Nichtſeyn gar nicht gedacht werden kann*, das mithin den Grund ſeines eignen ſowohl als alles übrigen Daſeyns in ſich ſelbſt enthält. Dieſes Weſen iſt die *Gottheit*; alſo *exiſtirt Gott nothwendig*. — Dagegen behauptet nun die Kritik, daſs dieſes Argument ebenfalls *ſophiſtiſch* ſey, und zuletzt *auf das ontologiſche hinauslaufe*. Es muſs, ſagt ſie,

1.) dem Philoſophen, der jeden Schritt, wel-

chen er in seinem Räsonnement thut, sorgfältig überlegt, bedenklich vorkommen, zu schliefsen, dafs, weil alles, was *in der Welt*, als einem *Gegenstande der Erfahrung*, ist und entsteht, zufälliger Weise ist und entsteht, mithin von vorhergehenden Ursachen, als Bedingungen seiner Existenz, *die selbst zur Welt gehören*, abhangt, auch die *Welt im Ganzen*, welche als solche (in ihrer gesammten Totalität) gar *kein Gegenstand der Erfahrung* ist und seyn kann, zufalliger Weise vorhanden sey, mithin eine anderweite Ursache, als Bedingung ihres Daseyns, *die nicht zur Welt gehören soll*, (*ens transmundanum* oder *supramundanum*), voraussetze. Wer also vorsichtig philosophiren will, wird sich nicht erlauben, von einem Grundsatze, der unstreitig *innerhalb der Erfahrung* gilt und hier überall seine Anwendung findet, *zum bloßen Behufe der Spekulazion* einen Gebrauch *über das Feld der Erfahrung hinaus* zu machen, wo die Vernunft nichts mehr hat, woran sie sich halten kann, um ihren Begriffen objektive Bedeutung und ihren Grundsätzen sichere Anwendung zu verschaffen. Daher ist der *immanente* Gebrauch des Grundsatzes der Kausalität (in der *physischen* oder *empirischen* Kosmologie) wohl erlaubt und rechtmäfsig, aber der *transszendente* (in der *metaphysischen* oder *razionalen* Kosmologie) mufs zu unbefugten Behauptungen verleiten, die, wie die Geschichte der Philosophie lehrt, in ver-

ſchiedenen Subiekten einander gerade entgegengeſetzt ſeyn können. Wenn man aber auch die Richtigkeit der ganzen Schlufsfolge im kosmologiſchen Argumente zugibt, ſo mufs man doch

2.) eingeſtehen, dafs man dadurch blofs zu dem Begriffe eines Weſens gelangt, von welchem weiter nichts geſagt werden kann, als dafs es *abſolutnothwendig* ſey. Nun denkt man ſich aber unter der *Gottheit* nicht blofs überhaupt ein abſolutnothwendiges Weſen; denn ein ſolches dachte ſich auch *Spinoza* als Grund aller Erſcheinungen in der Welt, und nannte es auch Gott. Aber er wird dennoch zu den *Atheiſten* gezählt, und mit vollem Rechte. Denn Gott ſoll ein *allerrealeſtes Weſen* ſeyn, *das durch Verſtand und Willen Urheber der Welt iſt.* Ein lebendiges, ein freyes, ein moraliſches, ein höchſt weiſes, u. ſ. w. Weſen denken wir, wenn wir an Gott denken. Ein ſolches Weſen aber bringt man durch jene Schlufsfolge nimmermehr heraus. Man müſste ſich alſo entweder auf die *beſondre Einrichtung der Welt* berufen, die auf ein ſolches Weſen hindeute — in welchem Falle man aber das *kosmologiſche* Argument als untauglich zum vorgeſetzten Zwecke ganz verlaſſen und zu dem *phyſikotheologiſchen* ſeine Zuflucht nehmen würde, als welches ſich nicht auf die *Zufälligkeit der Welt*, ſondern auf *die in derſelben bemerkbare Mannichfaltigkeit, Ordnung, Schönheit und Zweckmäſsigkeit* ſtützt — oder, da

dieſes ein offenes Geſtändniſs der Ungültigkeit des kosmologiſchen Arguments wäre, ſo muſs man annehmen, daſs ein *abſolutnothwendiges* Weſen zugleich ein *allerrealeſtes* ſeyn müſſe, welches folglich in dem Alle ſeiner Realität auch den *vollkommenſten Verſtand* und den *mächtigſten und beſten Willen* beſitze, wodurch es mehr als eine blind oder durch Naturnothwendigkeit würkende Urſache, wodurch es ein vernünftiger, freyer, weiſer und heiliger Urheber der zufälligen Welt ſey. Dadurch verliert ſich aber das kosmologiſche Argument offenbar in dem ontologiſchen, und, ſtatt die Blöſse von dieſem zu decken, ſucht es ſeine eigne Blöſse durch dieſes zu verbergen. Denn wenn ihr mit Recht ſagen könnt: Ein *abſolutnothwendiges* Weſen muſs zugleich ein *allerrealeſtes* ſeyn, ſo muſs man auch mit demſelben Rechte umgekehrt ſagen können: Ein *allerrealeſtes* Weſen muſs zugleich ein *abſolutnothwendiges* ſeyn.*) Beyde in ſich ſelbſt durchgängig be-

*) Nach den Regeln der Logik in Anſehung der Umkehrung der Sätze kann man jeden *allgemeinen* Satz wenigſtens *per accidens*, d. h. ſo umkehren, daſs er ein *beſondrer* wird. Wenn ich alſo ſage: *Jedes abſolutnothwendige Weſen iſt ein allerrealeſtes*, ſo muſs ich auch ſagen können: *Einige allerrealeſte Weſen ſind abſolutnothwendige*; ſo wie ich aus dem Satze: *Alle Menſchen ſind ſterblich*, durch Umkehrung deſſelben folgern kann: *Einige Sterbliche ſind Menſchen*. Nun iſt ein allerrealeſtes Weſen von dem andern in gar nichts verſchieden, eben weil

ſtimmte Begriffe müſſen einander völlig Genüge thun; der Eine muſs ſich aus dem Andern ſo gut ableiten laſſen, wie der Andre aus dem Einen. Es iſt aber der Satz, daſs ein allerrealeſtes Weſen zugleich ein abſolutnothwendiges ſeyn müſſe, eben der Satz, welchen das ontologiſche Argument aufſtellte, indem darin behauptet wurde, das Daſeyn des allerrealeſten Weſens werde aus ſeinem bloſsen Begriffe, mithin als nothwendig, erkannt. Da nun dieſes Argument ungültig iſt, ſo iſt es auch das kosmologiſche, welches ſich auf daſſelbe ſtützt, indem es das Daſeyn Gottes aus der Zufälligkeit der Welt darthun will.

Doch es haben ſelbſt die Vertheidiger der Be-

---

in beyden das *All der Realität*, welches ſich ſelbſt durchaus gleich iſt (A=A), angetroffen wird. Mithin kann man jenen Satz: *Jedes abſolutnothwendige Weſen iſt ein allerrealeſtes*, auch *ſimpliciter*, d. h. ſo umkehren, daſs er ſeine Quantität und Qualität behält, mithin in dieſem Falle *allgemein* und *bejahend* bleibt. Ich kann alſo ſagen: *Jedes allerrealeſte Weſen iſt ein abſolutnothwendiges*, oder: *Ein allerrealeſtes Weſen iſt abſolutnothwendig*, d. h. Was als *alle Vollkommenheit beſitzend* gedacht wird, das muſs auch als *exiſtirend* gedacht werden. Warum? *Weil die Exiſtenz ebenfalls eine Vollkommenheit iſt.* Man gelangt alſo beym kosmologiſchen Argumente durch groſse Umſchweife eben dahin, wohin man nach dem ontologiſchen auf dem geraden, mithin dem kürzeſten Wege zu gelangen ſucht, ob man gleich auf beyden Wegen dasjenige nicht findet, was man eigentlich ſuchte.

hauptung, dafs ſich das Daſeyn Gottes durch theoretiſche Argumente apodiktiſch darthun laſſe, zum Theile eingeſtanden, dafs mit dieſen beyden Argumenten nichts auszurichten ſey, theils, weil ſie vor dem Richterſtuhle einer ſcharf und unpartheyiſch prüfenden Vernunft die Probe nicht aushalten, theils, weil ſie von aller Popularität ſo ſehr entfernt ſind, dafs, wenn der Glaube an Gott von ſolchen Gründen abhinge, und durch ſie erſt in das Herz des Menſchen gepflanzt werden ſollte, wohl der allerkleinſte Theil des menſchlichen Geſchlechts an Gott glauben würde. Sie fordern, um nur gehörig verſtanden zu werden, ſchon einen hohen Grad von philoſophiſcher Kultur, eine Übung im abſtrakten Denken, und, um ſo abſtrakte Begriffe feſtzuhalten, eine Angewöhnung an philoſophiſche Kunſtwörter, dergleichen man nicht einmal bey jedem durch Lektüre und Studium andrer Wiſſenſchaften gebildeten Menſchen, geſchweige denn bey denen vorausſetzen darf, deren Urtheil blofs durch den gemeinen Menſchenverſtand geleitet wird. Auch ſteht zu befürchten, dafs, wenn diejenigen, welche noch an die Gültigkeit dieſer Argumente glauben möchten, auf ihren Gemüthszuſtand aufmerkſam ſeyn und denſelben offenherzig eingeſtehen wollten, ſie vielleicht das Bekenntnifs ablegen würden, dafs ſie ſich während des wiederholten Überdenkens dieſer Argumente in einem ſehr unbehaglichen Zuſtande

ſtande des hin und her Schwankens befinden, aus welchem ſie nur das praktiſche Intereſſe an der Wahrheit, die dadurch dargethan werden ſoll, ihnen ſelbſt unbewuſst, herauszureiſsen vermag.

Deſto nachdrücklicher haben ſich nun viele Philoſophen dieſer Partey auf das *phyſikotheologiſche* Argument berufen, wo man aus der *Zweckmäſsigkeit der Welteinrichtung* auf das Daſeyn Gottes ſchlieſst. Dieſe Zweckmäſsigkeit, ſagen ſie, iſt unverkennbar. Sie kündigt ſich zuerſt und am deutlichſten durch die organiſirte Natur in Thieren und Pflanzen an, deren Theile in einer ſo genauen und innigen Verbindung mit einander ſtehen, daſs es ganz unvernünftig ſeyn würde, das Verhältniſs derſelben gegen einander als Zweck und Mittel abläugnen zu wollen. Aber auch in der unorganiſirten und lebloſen Natur finden ſich deutliche Spuren einer ſolchen Zweckmäſsigkeit, beſonders wenn man das Verhältniſs derſelben zu den organiſirten und lebenden Naturprodukten betrachtet. Welchen Nutzen gewähren nicht Berge und Thäler, Seen und Flüſſe, Luft und Feuer, die Atmoſphäre mit ihren Erſcheinungen und die Himmelskörper durch ihr Licht und ihre harmoniſche Bewegung dem Pflanzen- und Thierreiche! Wie ſchön und herrlich iſt alles ſelbſt für das Auge eines verſtändigen und gefühlvollen Zuſchauers angeordnet, ſo daſs ſchon die bloſse Betrachtung der äuſsern Form der Naturdinge, auch ohne an-

derweiten Genufs und Gebrauch derfelben, fein ganzes Herz mit Erftaunen und Bewunderung erfüllen mufs! Alles führt uns alfo, wenn wir über die Natur reflektiren, auf den Gedanken an eine weife Zweckverbindung der Natur, an eine abfichtsvolle Anordnung derfelben. Das Verhältnifs mehrerer Dinge aber gegen einander als Mittel und Zweck kann nur ein denkendes und wollendes Wefen einfehen und hervorbringen. Die Zweckmäfsigkeit in der Welt ift alfo etwas der blofsen Natur Fremdes, und kann nicht von blindwürkenden mechanifchen Urfachen hergeleitet werden, fondern man mufs, um fich diefelbe begreiflich zu machen, ein Wefen annehmen, welches durch Verftand und Willen Urheber der Natur ift: fo wie man, wenn man irgendwo, felbft an dem wüfteften Orte der Erde, wo fich keine Spur eines menfchlichen Fufstritts entdecken liefse, eine Tafchenuhr, ein mufikalifches Inftrument, ein Wohngebäude fände, diefe Dinge nimmermehr für Produkte der blindwürkenden Natur, fondern für Produkte einer nach Regeln der Zweckverbindung handelnden verftändigen Urfache, für menfchliche Kunftprodukte halten würde, gefetzt auch, dafs man nicht erklären könnte, wie folche Dinge an diefen Ort gekommen wären. Sollte man alfo nicht weit mehr berechtigt feyn, die gefammte Natur, die Welt, in welcher fich eine weit gröfsere und herrlichere Zweckmäfsigkeit dem aufmerk-

ſamen Beobachter zeigt, als das Produkt einer übermenſchlichen, einer allesvermögenden Kunſt, einer höchſten Weisheit und Güte, mit einem Worte, als Würkung eines allerrealeſten Weſens anzuſehen? Muſs nicht ein ſolches Weſen, eine Gottheit exiſtiren, da eine ſolche Natur, eine höchſt zweckmäſsig eingerichtete Welt exiſtirt?

Zuvörderſt bitten wir hier den Leſer, zu bemerken — eine Bemerkung, die weiter unten ausführlicher entwickelt und mit den eigenen Worten der Kritik belegt werden ſoll — daſs, wenn die kritiſche Philoſophie dieſes Argument in Anſpruch genommen hat, ſie daſſelbe bloſs als *theoretiſch-apodiktiſches* Argument vor ihren Richterſtuhl zog. Sie verwirft die *Teleologie* (Lehre von der Zweckmäſsigkeit der Welt) und ihre Beziehung auf die *Theologie* (Lehre von Gott, als Urheber der zweckmäſsigen Welt) ganz und gar nicht. Sie macht ihre *Ethikotheologie* (Lehre von Gott nach ſittlichen Geſetzen oder moraliſchen Prinzipien) ganz und gar nicht unabhängig von der *Phyſikotheologie* (Lehre von Gott nach natürlichen Geſetzen oder phyſikaliſchen Prinzipien). Sie verbindet vielmehr beyde auf das Genaueſte und Innigſte, und macht von der *teleologiſchen Weltbetrachtung* den fruchtbarſten Gebrauch, um die *religiöſe Überzeugung* zu beleben und zu ſtärken. Sie fragt nur, ob der *erſte* Grund der religiöſen Überzeugung in der *bloſsen* Weltbetrachtung liege, oder

ob die religiöse Überzeugung *zunächst* aus der Moral oder der praktischen Vernunft entspringe, und dadurch die theoretische Vernunft veranlasse, die Welt teleologisch zu betrachten, und so von der Ethikotheologie zur Physikotheologie überzugehen, um in dieser die Bestätigung von jener zu finden. Die Kritik fragt also: Ob durch die zweckmäfsige Einrichtung der Welt das Daseyn Gottes *apodiktisch* dargethan, ob durch eine physische Teleologie eine Religionswissenschaft oder Theologie *befriedigend für die theoretische Vernunft* begründet werden könne?*) Dieses — *und nur dieses* — läugnet sie aus folgenden Gründen:

---

*) Dafs die kritische Philosophie diese Fragen aufwirft und streng untersucht, kann und darf man ihr nicht übel deuten. Sie mufs dieses nicht blofs als *kritische* Philosophie, sondern schon als *Philosophie überhaupt* thun. Denn *philosophiren* heifst nichts anders, als nach den höchsten und letzten Gründen der menschlichen Erkenntnifs und Überzeugung forschen. Entweder also mufs man gar nicht philosophiren, oder man mufs jene Fragen aufwerfen, und in ihrer Entscheidung zu einem bestimmten und sichern Resultate zu gelangen suchen. Dem Philosophen ist es um *wissenschaftliche Begründung* und *systematische Anordnung* seiner Erkenntnisse und Überzeugungen zu thun. Wissenschaftliche Form aber und systematische Einheit kann nur erlangt werden durch Ableitung des Bedingten von seiner Bedingung, des Gegründeten von seinem Grunde; und man kann nicht eher sagen, dafs man mit dieser Ableitung zu Stande sey und seiner Pflicht als Philosoph volle Genüge geleistet habe, als bis die höchsten Bedin-

Gott soll das *allerrealeste* Wesen, d. h. ein Wesen von der *höchsten Vollkommenheit*, von der *höchsten* Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, u. s. w. seyn; er soll ferner durch diese Eigenschaften *Schöpfer* der Welt, d. h. Urheber nicht blos ihrer *Form* (der Anordnung und Einrichtung der in der Welt befindlichen Dinge), sondern auch ihrer *Materie* (der Substanzen selbst, an welchen jene Form angetroffen wird) seyn. Wer also behauptet, dass er durch ein *theoretisches* Argument das Daseyn Gottes *apodiktisch* darthun könne, und gleichwohl nicht das Daseyn eines *solchen* Wesens dargethan hat, der hat für die

---

gungen und die letzten Gründe entdeckt sind. Jene Fragen haben also nur für die *philosophirende Vernunft* Bedeutung und Interesse. Den *gemeinen Verstand* gehen sie gar nichts an. Diesem ist es gleichgültig, ob die Religionswissenschaft eine ethische oder eine physische Theologie sey, ob im Systeme der Philosophie diese oder jene vorausgehe. Bey denen, welche in Rücksicht ihrer Überzeugung vom gemeinen Verstande geleitet werden, verbindet sich das praktische Interesse von selbst mit der theoretischen Einsicht, so weit diese für sie möglich ist; oder vielmehr, beydes kommt in ihrem Bewusstseyn gar nicht getrennt vor, weil es ursprünglich durch die natürliche Einrichtung ihres Gemüths auf das Innigste verbunden ist. Der Philosoph aber muss beydes scheiden, und den Antheil eines jeden an der Überzeugung genau bestimmen, weil er nur durch diese Scheidung und Bestimmung zu festen Prinzipien gelangen

theoretiſche Vernunft oder in bloſs *ſpekulativer* Hinſicht gar nichts erwieſen. Nun betrifft die Zweckmäſsigkeit der Welt bloſs ihre *Form*, und die teleologiſche Weltbetrachtung reflektirt über die Welt, wie man über ein *menſchliches Kunſtwerk* reflektirt. Wenn man aber die Welt mit einem ſolchen Kunſtwerke vergleicht und nach dieſer Analogie beurtheilt: ſo bekommt man

1.) nur einen *Baumeiſter*, keinen *Schöpfer* der Welt. Denn die Menſchen, welche Kunſtprodukte liefern (z. B. Uhren machen, muſikaliſche Inſtrumente verfertigen, Häuſer bauen, u. ſ. w.) bringen nicht ſelbſt den *Stoff* hervor, woraus jene

---

und auf dieſe eine Wiſſenſchaft der menſchlichen Erkenntniſs erbauen, mithin nur dadurch ſeinen eigenthümlichen Standpunkt in der gelehrten Welt behaupten kann. Wenn demnach ein Philoſoph gewiſſe *Beweiſe für irgend eine Wahrheit*, von welcher der gemeine Verſtand überzeugt iſt, in Anſpruch nimmt, ſo nimmt er dadurch keineswegs die *Wahrheit ſelbſt* in Anſpruch. Er hat es gar nicht mit dieſem Verſtande, ſondern bloſs mit der philoſophirenden Vernunft, wieferne ſie in andern Philoſophen, als ſeinen gelehrten Zunftgenoſſen, würkſam geweſen iſt, und durch dieſelben gewiſſe Beweiſe für dieſe Wahrheit aufgeſtellt hat, zu thun. Er nimmt nicht die *Ausſprüche des gemeinen Verſtandes*, welche in *allen* menſchlichen Subjekten angetroffen werden, ſondern bloſs die *Ausſprüche der philoſophirenden Vernunft*, welche in *einigen wenigen* menſchlichen Subjekten angetroffen werden, in Anſpruch, um dadurch eine anderweite und befriedigendere *wiſſenſchaftliche* Begründung jener Ausſprüche zu veranlaſſen.

beſtehen, ſondern dieſer iſt ihnen anderweit durch die Natur *gegeben*, und ſie bringen durch ihre Einſicht und Kraft blofs die künſtliche *Form* an dem Stoffe hervor. Sie *ſchaffen* nicht, ſondern ſie *bilden* und *bauen* nur. Soll alſo bey jener analogiſchen Schlufsart in dem Schlufsſatze nicht mehr enthalten ſeyn, als in den Vorderſätzen, ſo ergibt ſich daraus ein blofser *Architekt* oder *Bildner* der Welt. Damit aber iſt die Vernunft nicht befriedigt. Denn dieſe verlangt ein Weſen, welches die Welt *allmächtig* beherrſchen, mithin bey Hervorbringung, Erhaltung und Regierung der Welt *durch nichts Äufseres beſchränkt* ſeyn ſoll *) Sie fragt alſo weiter, *woher kam die Materie der Welt?* Da nach jener Schlufsart dieſe nicht auch von der Gottheit hervorgebracht ſeyn kann, ſo mufs die Vernunft annehmen, dafs die Materie als ein verwirrtes Chaos *von Ewigkeit her exiſtirte*, und alſo der Gottheit *von aufsen gegeben* war, ſo dafs dieſe irgend einmal auf die Materie zu würken anfing, um aus ihr ein zweckmäfsiges, wohlgeordnetes und ſchönes Ganzes zu bilden. Bekanntlich nahmen dieſs auch alle alte Philoſophen an, welche

*) »Der Satz: *Gott ſey die Urſache* auch der *Exiſtenz der Subſtanzen*, darf niemals aufgegeben werden, ohne den Begriff von Gott, als Weſen aller Weſen; und hiermit ſeine *Allgenugſamkeit*, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben.« Kant's *Kritik der praktiſchen Vernunft*. S. 180. Aufl. 2.

hierin, wie in vielen andern Dingen, weit konsequenter, als die neuern, verfuhren. Sie setzten eine *ewige formlose Materie*, und dachten sich die Gottheit blos als *Bildner* derselben, als Urheber der *Form* der Welt. Sie verfuhren aber auch nun weiter darin sehr konsequent, dass sie die Gottheit bey ihrer Weltbildung als *eingeschränkt* durch das innere Wesen der ewigen Materie dachten, so wie der menschliche Künstler nicht alles aus dem gegebenen Stoffe machen kann, was er will, sondern zusehen muss, was sich daraus machen lässt. Daher sagte Platon in seiner bildlichen Terminologie, die Materie sey widerspenstig gewesen, wegen des ihr inwohnenden bösen Prinzips, das die Gottheit nicht habe ganz bändigen können, woraus sofort alles Übel in der Welt entstanden sey. Dieses böse Prinzip sey auch fortwährend würksam, und drohe die Weltordnung wieder zu zerstören, daher die Gottheit immer von neuem ausbessern und nachhelfen müsse. *) Alles dieses folgt sehr natürlich aus jener Analogie. Nun mag aber der unbefangene Leser sich selbst befragen, ob ein solches in seinen Würkungen durch die Beschaffenheit des gegebenen Urstoffs beschränktes Wesen der Vernunftidee von der Gottheit Genüge thue? — Dass man aber durch diese Schlussart zu dieser Idee ei-

*) S. Meiner's Geschichte der Wissenschaften. Bd. 2. S. 710—714. und 727. Anm. *).

nes *allerrealeſten* Weſens gar nicht gelangen könne, erhellet auch

2.) aus folgendem Umſtande. Wir kennen offenbar nur einen ſehr kleinen Theil der Welt und auch dieſen bloſs im Allgemeinen. Nur unſern Erdboden oder vielmehr deſſen Oberfläche, und was darauf befindlich iſt, kennen wir etwas genauer. Hier entdecken wir nun aber, wenn wir aufrichtig ſeyn wollen, nicht bloſs Spuren der Weisheit, der Güte, u. ſ. w., ſondern es ſcheint uns auch vieles unzweckmäſsig, ſchädlich oder minder nutzbar zu ſeyn. Wenigſtens lehrt die tägliche Erfahrung und unſre eigne unläugbare Empfindung, daſs eben die Dinge, die uns den gröſsten Vortheil und die angenehmſten Genüſſe gewähren, oft auch ohne unſer Verſchulden den gröſsten Nachtheil bringen und die heftigſten Schmerzen erregen können. Es iſt auch bekannt, daſs Skeptiker und Atheiſten dieſes häufig genug gegen die Theiſten in Anregung gebracht haben*); und ob-

---

*) Schon *Epikur* berief ſich bekanntlich darauf, um zu beweiſen, daſs die Götter, deren Daſeyn er nicht läugnete, wenigſtens an der Schöpfung der Welt keinen Antheil könnten gehabt haben; daher ſein treuer Schüler und inniger Bewundrer, *Lucrez*, (*de R. N.* 5, 197 — 200) ſagt:

Hoc tamen ex ipſis coeli rationibus auſim
Confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus eſſe paratam
Naturam rerum; tanta ſtat praedita culpa.

gleich dieſe mancherley darauf antworteten, um das unläugbar in der Welt befindliche Übel mit dem Glauben an einen mächtigſten, weiſeſten, gütigſten und gerechteſten Urheber der Welt zu vereinigen, und allen Wahrnehmungen zum Trotze, die den beſten und glücklichſten Menſchen oft wider Willen die Klage über dieſe unvollkommene Welt ablocken, eben dieſe Welt für die beſte zu halten, die eines vollkommenſten Urhebers würdig ſey: ſo wird doch die bloſs ſpekulirende und auf Glückſeeligkeit ausgehende Vernunft ſich nimmermehr dadurch befriedigt fühlen, wenn man nicht einen andern Ausweg trifft, von welchem weiter unten die Rede ſeyn wird. Wenn wir alſo genau ſprechen, und wieder nicht mehr in den Schlufsſatz hineintragen wollen, als in den Vorderſätzen liegt, welches nach der Logik durchaus nicht geſchehen darf, wenn man gründlich philoſophiren will: ſo können wir bey Annahme eines Weltſchöpfers oder vielmehr Weltbaumeiſters nach den vorhandnen Erfahrungsdaten nur von *groſser* Macht, Weisheit, Güte u. ſ. w. deſſelben, nicht aber von ſeiner *höchſten* Macht, Weisheit u. ſ. w. ſprechen. Das phyſikotheologiſche Argument, wenn man auch die Gültigkeit der analogiſchen Schlufsart, welche dabey zum Grunde liegt, zugibt*), führt uns alſo

*) Gegen die Gültigkeit dieſer Schlufsart überhaupt, zum Beweiſe des Daſeyns Gottes, als eines *überſinnlichen* We-

nicht auf die Idee eines *allervollkommenſten*, ſondern nur auf den Begriff eines *ſehr vollkommenen* Weſens, und thut mithin, an und für ſich betrachtet, als theoretiſcher Beweis, der Vernunft keine Genüge.

ſens, müſſen bey dem bedachtſamen Philoſophen, der alles gründlich darthun will, ebenfalls mancherley Bedenklichkeiten entſtehen. Die Logik zählt bekanntlich die analogiſche Beweisart zu den *empiriſchen*, und verlangt, daſs die Dinge, welche man bey derſelben vergleicht, wenigſtens in Rückſicht ihrer weſentlichſten Merkmale *homogen* ſeyn ſollen. Gleichwohl macht man in unſerem Falle einen Gebrauch von derſelben, der *über das Gebiet der Erfahrung hinausgeht*, und hält Dinge gegen einander, welche ganz *heterogen* ſind. Wenn der Menſch ein Kunſtwerk hervorbringt, ſo *nöthigt* er durch ſeinen Verſtand und Willen die Natur, ſich nach ſeinen Zwecken, die ihr völlig fremd ſind, zu bequemen; daher nimmt man mit Rechte zur Erklärung der Möglichkeit eines ſolchen Werks eine Kauſalität an, die von der Kauſalität der blindwürkenden Natur verſchieden iſt; aber das Weſen, dem man dieſe Kauſalität beylegt, iſt immer ein *Naturweſen*, ein *zur Welt gehöriger Theil*, von welchem jeder durch ſein eignes Bewuſstſeyn belehrt wird, daſs es denkt und will, und nach ſeinen Gedanken und Begehrungen würkſam ſeyn kann. Wenn man aber die ganze Welt, in welcher, ſo weit wir ſie durch Erfahrung kennen, unter den Naturdingen ſelbſt eine Zweckverbindung angetroffen wird, und alles, ſelbſt der Menſch, durch natürliche Urſachen entſteht und vergeht, wo alſo die Natur *nach ihren eigenen Geſetzen* würkt, auf eine Kauſalität durch Verſtand und Willen bezieht, ſo ſetzt man das Weſen, dem dieſe Kauſalität beygelegt wird, *auſser der Na-*

Wollte man nun dieſer ſehr gegründeten Bedenklichkeiten ungeachtet erſtlich einen Urheber der Welt ſelbſt in Rückſicht der *Materie*, und zweytens einen Urheber von der *höchſten* Vollkommenheit annehmen, ſo würde man, wenn man unbefangen urtheilen wollte, eingeſtehen

---

tur; es ſoll ein *nicht zur Welt gehöriges Weſen (ens transmundanum* oder *ſupramundanum)* ſeyn. Mithin hält man bey der Vergleichung beyder Dinge — eines *einzelnen Produkts in der Welt*, als Kunſtwerks, bezogen auf eine *Kauſalität in der Welt*, nämlich die *menſchliche*, und der *Welt ſelbſt im Ganzen*, als eines Kunſtwerks, bezogen auf eine *Kauſalität auſſer der Welt*, nämlich die *göttliche* — zwey ganz *heterogene* Dinge gegen einander, wo alſo der Gebrauch der analogiſchen Schlufsart unſicher werden mufs. Überdiefs iſt es bekannt, dafs die Phyſikotheologen oft die Zweckverbindung in die Natur erſt hineingetragen, und Naturdinge als zweckmäſsig beurtheilt haben, die es erſt durch den Gebrauch werden, den der Menſch willkürlich, mithin zufällig, davon macht. Es ging den Phyſikotheologen hier ungefähr eben ſo, wie es den Reiſenden ging, welche die ſogenannten alten Veſtungswerke in Nordamerika, oder die Parallelwege im Thale Glenroy in den ſchottiſchen Hoch ändern, für Produkte der menſchlichen Kunſt hielten, da ſie doch höchſt wahrſcheinlich — wenigſtens wahrſcheinlicher, als die Ägyptiſchen Pyramiden — bloſse Naturprodukte ſind, wie ſo viele andre Gebilde der Natur, die man beym erſten Anblicke für Werke der Kunſt, die nach Zwecken handelt, halten würde, wenn nicht die Phyſiker ſchon längſt das Gegentheil augenſcheinlich dargethan hätten. Man kann dieſe Philoſophen, welche ihre Phyſikotheologie mit ſelbſterdichteten Zwecken ausſchmücken, um nur recht

müſſen, daſs dieſe Annahme (*per ſaltum in concludendo*) erſchlichen ſey, und das ganze Argument einer gewiſſen Gunſt oder anderweiten Unterſtützung bedürfe, wenn man ſich dadurch vom Daſeyn Gottes überzeugt halten ſoll. Dieſe Gunſt und Unterſtützung findet es dann freylich ſehr

---

viele Erfahrungsdaten zum Beweiſe ihres Satzes in Bereitſchaft zu haben, nicht beſſer auf das Willkürliche ihres Verfahrens aufmerkſam machen, als wenn man ſie fragt, ob, woferne ſie die Berge und Flüſſe darum für zweckmäſsig halten, weil man ſich auf jenen weit umſehen und in dieſen baden kann, ſie auch dieſs zweckmäſsig finden, daſs man ſich von jenen herabſtürzen und in dieſen erſäufen kann? Vermuthlich wollte nur dieſen teleologiſchen Unfug der Dichter rügen, welcher das Epigramm machte:

Welche Verehrung verdient der Weltenſchöpfer, der gnädig,
Als er den Korkbaum ſchuf, gleich auch die Stöpſel erfand!

ein Epigramm, das, wenn man es nicht mit dieſer Abſicht entſchuldigen dürfte, frevelhaft genannt werden müſste, da die übrigen, in deren Geſellſchaft es ſich befindet, nur ſchalkhaft, obgleich mitunter freylich auch ein wenig boshaft oder pöbelhaft ſind. Die alten Phyſikotheologen verfuhren auch hierin zweckmäſsiger. Sie (z. B *Sokrates* beym Xenoph. Memorab. 1, 4. *Platon* im Timaeus. p. 1056. *Demokritos* in epiſt. ad Hippokrat. Opp. Hipp. T. I. p. 281. ed. van der Lind. *Cicero* de nat. DD. 2, 54. ff. *Lactanz* de opif. Dei. c. 8. ff.) hielten ſich hauptſächlich an die *organiſirte* Natur, wo die Zweckverbindung ſo augenſcheinlich iſt, daſs es der gröſste Beweis von Unvernunft ſeyn würde, wenn man ſie hier abläugnen wollte.

leicht bey dem, in welchem die *religiöse Gesinnung* schon vorhanden ist. Aber woher diese religiöse Gesinnung, die dasjenige ergänzt, was dem theoretischen Argumente an Evidenz abgeht? Weist uns dies nicht auf einen andern, vielleicht moralischen, Ursprung der Überzeugung vom Daseyn Gottes hin, die dann in der Physikotheologie ihre Bestätigung und Belebung findet? Doch hiervon wird weiter unten die Rede seyn. Für jetzt bemerken wir nur noch, dass, wenn der Physikotheologe sich dieser Gunst oder Unterstützung nicht bedienen, und bey seiner Argumentation dennoch auf apodiktische Gewissheit — als von welcher wir hier einzig und allein sprechen — Anspruch machen will, er seine Zuflucht zum *kosmologischen*, und von diesem endlich zum *ontologischen* Argumente nehmen muss. Er muss sich dann auf die *Zufälligkeit der Welt*, selbst ihrer Materie nach, berufen — worauf aber jene analogische Schlussart gar nicht führt, so wie überhaupt niemand darthun kann, dass der *Stoff* der Welt die gegenwärtige *Form* nicht hätte annehmen können, wenn nicht *beydes* durch eine und eben dieselbe weise Ursache hervorgebracht wäre — und von jener Zufälligkeit auf das Daseyn eines *absolutnothwendigen* Wesens schliessen; hernach aber sofort annehmen, dass nur der Begriff der *höchsten Realität* dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn Genüge thue, oder

dafs man von dem Einen wechfelfeitig auf das Andre fchliefsen könne. Da aber diefe Argumente an und für fich betrachtet nicht gelten, fo können fie auch nicht gebraucht werden, um das phyfikotheologifche Argument als ein *theoretifch-apodiktifches* zu vollenden.

Es haben auch die Philofophen neuerer Zeiten fchon vor Erfcheinung der Kritik diefe Schwäche des phyfikotheologifchen Arguments fo wie aller übrigen metaphyfifchen Beweife bemerkt.*) Da man aber gleichwohl die Überzeugung vom Dafeyn Gottes, weil fie dem menfchlichen Herzen zu tief eingeprägt und mit der Moralität felbft zu eng

*) Vielleicht ift keine Erfcheinung in der neuern Gefchichte der Philofophie in diefer Hinficht merkwürdiger, als der bekannte Streit zwifchen *Jacobi* und *Mendelsfohn* über die Lehre des Spinoza. »*Jofe vous en (d'inftructions) demander* — fchrieb der Erfte an Hemfterhuis — *pour combattre les argumens de Spinoza contre l'intelligence et la perfonalité du premier principe, la volonté libre et les cauſes finales, argumens, dont je n'ai jamais pu venir à bout avec de la bonne métaphyfique.*« S. Jacobi *über die Lehre des Spinoza.* S. 112 Diefes offenherzige Geftändnifs, fo theuer es ihm auch zu ftehen kam, macht ihm mehr Ehre, und macht ihn des Namens eines Philofophen würdiger, als wenn er auf metaphyfifche Beweife gepocht hätte, von deren Nicht-Beweiskraft er doch überzeugt war. Der gute *Jacobi* half fich zwar, wie er zu *Leffing* fagte (S. 17), durch einen bekannten *Salto mortale* aus der Sache; allein wie Viele, denen Tugend und Religion mehr als blofse Namen wa-

verknüpft ist, nicht aufgeben konnte, so suchten sich einige dadurch zu helfen, dass sie diese Argumente, und insonderheit das physikotheologische, als ein blos *wahrscheinliches* gelten liessen. Hieraus ist denn die obige dritte Behauptung entstanden, welcher hauptsächlich diejenigen neuern *Eklektiker* zugethan sind, welche in der Philosophie überhaupt nur einen gewissen *Probabilism* wollen gelten lassen, und also dasjenige für *wahr* halten, was ihrem Individuum bey den so verschiedenen und einander widersprechenden Behauptungen der Philo-

---

ren, mögen sich nicht eben so geholfen haben, und noch helfen! Und vielleicht war er, als er an Hemsterhuis schrieb: *Toute la force de mon attention s'est tournée depuis quelque tems de ce côté, qu'on pourroit nommer celui de la foi* — von dem praktischen Vernunftglauben weit weniger entfernt, als er selbst wohl glauben mochte. Vergl. S. 109. 194—7, und 204—9. der angef. Schr. Auf ähnliche Art erkläre ich mir folgende Aufserung eines nicht minder scharfsinnigen und wahrheitliebenden Denkers: »Wer sich unter den Erfindungen der menschlichen Vernunft vergeblich nach etwas umsieht, worauf er sicher fufsen, wobey er sich auf immer beruhigen könnte: bey dem entwickelt sich der Wunsch, dass *Gott selbst geredet* — haben möchte, gleichsam von selbst, und er wird sich dann eben so gedrungen fühlen, alles das zu untersuchen, was sich als *Offenbarung* ankündigt, als er die Systeme der Philosophen durchforschte. — Der Ausgang und die Frucht dieser Forschungen — *ein vester beruhigender Glaube an das reine Evangelium Jesu.*«

Philoſophen das *Wahrſcheinlichſte* dünkt. Sie meynen alſo, das Daſeyn Gottes laſſe ſich zwar eben ſo, wie andre philoſophiſche Behauptungen, nicht apodiktiſch darthun, es ſey nicht gewiſs, daſs ein höchſtes Weſen, als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, exiſtire, aber es ſey doch *höchſt wahrſcheinlich*, ſo wahrſcheinlich, daſs ſich der Menſch dabey ſchon beruhigen könne. Zur Darlegung dieſer Wahrſcheinlichkeit berufen ſie ſich nun auf eben die teleologiſche Weltbetrachtung, worauf das phyſikotheologiſche Argument beruht, und füllen die Lücken deſſelben durch die Vermuthungen aus, daſs wohl in der *ganzen* Welt eben die Spuren der Macht, Weisheit und Güte, welche wir in unſerem kleinen Geſichtskreiſe wahrnehmen, angetroffen werden — daſs ein Weſen, welches eine ſo wohlgeordnete ſchöne Welt hervorbringen konnte, wohl ein *höchſt* mächtiges, weiſes und gütiges, mit einem Worte, ein *allerrealeſtes* ſeyn — ja daſs es ſelbſt die *Materie* der Welt hervorgebracht haben möge.

Nun verfahren zwar dieſe Philoſophen inſoferne konſequenter, als die erſten, daſs ſie ihrem Argumente, da es auf der obigen *analogiſchen* Schluſsart beruht, und ſie zur Vollendung deſſelben bloſse *Vermuthungen* zu Hülfe nehmen, auch nur *wahrſcheinliche* Beweiskraft beylegen; und ſie ſind wegen dieſer Konſequenz, und wegen der

Offenherzigkeit, mit welcher sie dieses eingestehen, weit mehr zu loben, als diejenigen, welche apodiktische Gewißheit vorgeben, während sie sich im Geheim der Schwäche ihrer Argumente wohl bewußt sind. Allein sie werden, wenn sie wahrheitliebend und tolerant sind, uns auch erlauben, eben so offenherzig einzugestehen, was für Bedenklichkeiten gegen ihre Behauptung und ihr ganzes Verfahren, das Daseyn Gottes auf diese Art darzuthun, gemacht werden müssen. Wir glauben nämlich

1.) daſs, wenn es keine andern Überzeugungsgründe vom Daseyn Gottes gäbe, die im Geheim würksam sind, die Überzeugung vollständig und gewiſs zu machen, der gutgesinnte religiöse Mensch sich unmöglich dabey beruhigen könnte, das Daseyn Gottes, auf dessen Annahme alle Religion beruht, bloſs auf einige, wenn auch noch so wahrscheinliche, *Vermuthungen* hin anzunehmen. Er kann es unmöglich mit seinem moralischen Interesse vereinigen, daſs seine ganze Religion auf einem *ungewissen* Grunde beruhen soll. Alle seine religiösen Gefühle, alle seine religiösen Hoffnungen schwinden auf einmal dahin, wenn er denkt, es sey doch wohl möglich, daſs kein Gott existire, daſs das ganze Objekt seiner religiösen Verehrung ein täuschendes Phantom seiner Einbildungskraft sey. Ist die Existenz Gottes nicht gewisser, als die Existenz der Einwohner im Monde, für welche sich

freylich mehr, als dagegen, anführen läſst, oder die Exiſtenz des Brennſtoffs, welche viele und groſse Phyſiker wegen einer Menge von Erſcheinungen, wodurch er ſich anzukündigen ſcheint, auch für höchſt wahrſcheinlich halten, während die Antiphlogiſtiker das Gegentheil zu beweiſen und jene Erſcheinungen anders zu erklären ſuchen; iſt die Hoffnung der Unſterblichkeit, welche mit dem Glauben an einen moraliſchen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt ſo innig zuſammenhangt, nicht gegründeter, als die Hoffnung eines Oſtindiſchen Kauffahrers, daſs er den Stürmen und Wellen glücklich entrinnen werde, ungeachtet ſchon viele ihr Grab darin gefunden haben, oder die Hoffnung eines Pazienten, daſs er von ſeiner Krankheit geneſen werde, ungeachtet die Ärzte über die Natur derſelben und die anzuwendende Kurmethode noch nicht einig ſind: dann dürfen wir von unſrer religiöſen Überzeugung nicht viel Ermunterung im Tugendkampfe, nicht viel Beruhigung bey den Widerwärtigkeiten dieſes Lebens, nicht viel Troſt in der Stunde des Todes erwarten. Je mehr uns die Neigungen zum Böſen reitzen, je ſchwerer uns die Leiden drücken, je mehr uns die Ängſtigungen des Todes beklemmen werden, deſto mehr wird auch unſre Überzeugung dahin ſinken, und wir werden der Verführung, der Troſtloſigkeit und der Verzweiflung zur Beute werden. — Sodann iſt aber

2.) zu bemerken, dafs in Sachen der *bloßen Vernunft* der Begriff der Wahrſcheinlichkeit gar keine Anwendung und Bedeutung hat. Dieſer Begriff findet nur bey *empiriſchen* Erkenntniſſen ſtatt, wo zur vollſtändigen Überzeugung oder Gewiſsheit mehrere Umſtände und Thatſachen erforderlich ſind. Wenn von dieſen einige gegeben und bekannt ſind, andre dagegen fehlen und unbekannt ſind, ſo ſpricht man von Wahrſcheinlichkeit oder Unwahrſcheinlichkeit, je nachdem entweder die gegebnen und bekannten die fehlenden und unbekannten, oder dieſe jene an Menge und Wichtigkeit übertreffen. So dünkt es mir wahrſcheinlich, wenn von zehen Reiſenden, worunter mein Freund ſich befindet, neun erſchlagen worden ſind, dafs mein Freund unter der Zahl dieſer Unglücklichen ſey, und ich fürchte, ihn nie wieder zu ſehen; iſt aber nur einer von ihnen erſchlagen, ſo dünkt es mir unwahrſcheinlich, dafs er gerade dieſer Unglückliche ſey, und ich hoffe, ihn nach zurückgelegter Reiſe wieder zu umarmen. Gleichwohl iſt mit dieſem Fürwahrhalten das Bewufstſeyn der Möglichkeit des Gegentheils verknüpft, und eben darum, weil ich mir dieſer Möglichkeit bewufst bin, dafs mein Freund allein, im erſten Falle, gerettet, oder im andern, umgekommen ſeyn könnte, iſt mit jener Furcht einige Hoffnung, und mit dieſer Hoffnung einige Furcht verknüpft. Was wäre nun das für ein Religionsglaube, wenn z. B.

mit der Furcht vor den Strafen der Ewigkeit noch die Hoffnung, dafs man seines gottlosen Wandels ungeachtet in jenem Leben glücklich seyn könnte, oder mit der Hoffnung auf die Freuden des Himmels noch die Furcht, dafs man ungeachtet des redlichsten Eifers im Guten und ungeachtet der Erfüllung aller Bedingungen, an welche Gott die Erlangung der Seeligkeit gebunden hat, dennoch ewig verdammt werden möchte, verknüpft wäre! Dieſs kann und darf aber bey der religiösen Überzeugung nicht statt finden, weil diese sich auf *Vernunftwahrheiten* bezieht, wo nicht von Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit die Rede ist, sondern wo man (es sey nun aus theoretischen oder aus praktischen Gründen) sich entscheidend (es sey nun für oder gegen die Sache) mufs erklären können, weil hier die Überzeugung nicht aus der *Abzählung und Abwägung zufälliger Umstände und äufserer Thatsachen*, sondern aus dem *innern Bewufstseyn des Menschen*, aus *Prinzipien seiner eignen Vernunft*, hervorgeht.

Es ist also wohl einleuchtend, dafs, so wie die erste Behauptung, *das Daseyn Gottes sey apodiktisch gewifs, zu viel* ausſagt, d. h. mehr behauptet, als sich nach dem Urtheile der unpartheyisch prüfenden Vernunft rechtfertigen läfst, die dritte Behauptung, *das Daseyn Gottes sey bloſs wahrscheinlich, zu wenig* ausſagt, d. h. nicht so viel behauptet, als nach dem Urtheile eben derselben

Vernunft zur Sicherheit des Religionsglaubens dargethan werden mufs.

Zwifchen beyden ſteht nun mitten inne die Behauptung der kritiſchen Philoſophie, *das Daſeyn Gottes ſey moraliſch gewiſs*, und wie die Wahrheit immer in der Mitte zwiſchen zwey Extremen liegt, ſo ſcheint diefs auch hier der Fall zu ſeyn. Die Kritik behauptet demnach, die religiöſe Überzeugung ſey zwar kein *apodiktiſches Wiſſen*, aber auch kein *wahrſcheinliches Meynen*, ſondern ein *vernünftiger Glaube*, der aus der moraliſchen Anlage des Menſchen und der daher entſpringenden guten Geſinnung von ſelbſt hervorgehe, der ſich mit der Entwickelung jener Anlage und der Vervollkommnung dieſer Geſinnung immer mehr und mehr läutere und beveſtige, und der, da er von ſpekulativen Gründen unabhängig ſey und nicht erſt durch dieſelben in das Gemüth komme, auch nicht durch dergleichen Gründe dem menſchlichen Herzen entriſſen werden könne.*) Die Hauptmo-

*) Niemand hat diefs beſſer geſagt, ungeachtet er das gerade Gegentheil behauptete, als MENDELSSOHN in ſeiner Zuſchrift *an die Freunde Leſſing's*, S. 30 und 33. Er ſagt nämlich: »Zwar bin ich ein groſser Verehrer der Demonſtrazionen in der Metaphyſik, und veſt überzeugt, dafs die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion ſo apodiktiſch erweislich ſind, als irgend ein Satz in der Gröſsenlehre. Gleichwohl aber *hangt ſelbſt meine Überzeugung von Religionswahrheiten nicht ſo ſchlechterdings von metaphyſiſchen Argumentazionen ab, dafs ſie mit*

mente des *moralischen Argumentes* also, auf welchem nach der Behauptung der Kritik der vernünftige Glaube an Gott beruht, und die vorzüglichsten Gesichtspunkte, aus welchen die Gültigkeit

---

denselben stehen und fallen müsste. Man kann mir wider meine Argumente Zweifel erregen, mir in denselben Schlufsfehler zeigen, und *meine Überzeugung bleibt dennoch unerschütterlich* « — Aber, was macht sie denn, selbst bey vorausgesetztem Mangel theoretischer Einsicht, so unerschütterlich, wenn es nicht das *praktische Interesse* ist? Was hält denn die Überzeugung aufrecht, selbst nach dem Falle aller spekulativen Beweise, wenn es nicht das *moralische Bedürfnis* ist? — Ferner: »Meiner Spekulazion weise ich blofs das Geschäft an, die *Aussprüche des gesunden Menschenverstandes* zu berichtigen, und so viel möglich in Vernunfterkenntnifs zu verwandeln. So lange sie beyde, gesunde Vernunft und Spekulazion, noch in gutem Vernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten. So bald sie sich entzweyen, so suche ich mich zu *orientiren*, und sie beyde, wo möglich, auf den *Punkt* zurückzuführen, von welchem wir ausgegangen sind.« — Aber, was ist denn das, wodurch sich der gute Mendelssohn *orientiren* wollte? Welches war der *Punkt*, von welchem gesunde Vernunft und Spekulazion gemeinschaftlich ausgingen? Das *sittliche Gefühl*, die nach praktischen Prinzipien sich selbst unbewufst reflektirende Urtheilskraft, war der Stern, dessen Leitung sich der Weise überliefs. Die Überzeugungen, worauf ihn dieser Leitstern führte, waren ihm die *Aussprüche des gesunden Menschenverstandes*, an denen er mit Recht so vest hielt. Nun so mufs ja wohl der letzte, höchste, ursprüngliche Grund dieser Überzeugungen im *Praktischen* liegen!

und Brauchbarkeit deſſelben beurtheilt werden muſs, ſind folgende:

Es iſt ſchon im erſten Abſchnitte, als die kritiſche Moraltheorie erwogen wurde, bemerkt worden, daſs nach dieſer Theorie der Begriff des *höchſten Gutes* (*bonum ſummum* ſ. *conſummatum*) ein aus den Begriffen der *Sittlichkeit* und der *Glückſeeligkeit* zuſammengeſetzter Begriff ſey. So wie uns nämlich durch unſre vernünftig-*ſittliche* Natur geboten iſt, nach der *Tugend* oder dem *Wohlverhalten* zu ſtreben, ſo ſind wir durch unſre vernünftig-*ſinnliche* Natur genöthigt, auch nach dem *Glücke* oder dem *Wohlſeyn* zu ſtreben. Nun halten wir nur den ſittlich guten Menſchen für *würdig* der Glückſeeligkeit, den ſittlich böſen aber für *unwürdig* derſelben. Die Tugend iſt nach dem Urtheile der allgemeinen Menſchenvernunft etwas *Belohnungswerthes*, das Laſter hingegen etwas *Beſtrafungswerthes*. *Glück* oder das *phyſiſche Gute* ſoll der *Tugend* oder dem *moraliſchen Guten*, *Unglück* oder das *phyſiſche Übel* ſoll dem *Laſter* oder dem *moraliſchen Übel* folgen. In einer *moraliſchen Weltordnung*, d. h. in einer Natur, welche nach ſittlichen Geſetzen eingerichtet wäre, würde alſo Sittlichkeit und Glückſeeligkeit in dem vollkommenſten Gleichgewichte, in durchgängiger Einſtimmung ſtehen müſſen. Eine ſolche Welt würde mit Recht die *beſte Welt*, und die in derſelben anzutreffende Harmonie der Sittlichkeit

und Glückſeeligkeit das *höchſte* oder *vollſtändige Gut* genannt werden. Dieſes höchſte Gut iſt demnach ein *nothwendiges Objekt unſers Willens*, der *Endzweck unſers geſammten Strebens*. Der gutgeſinnte Menſch kann nicht anders als wollen, daſs das Gute belohnt und das Böſe beſtraft werde, daſs Sittlichkeit und Glückſeeligkeit zuſammenſtimme. Eine ſolche Weltordnung aber hangt nicht von unſerem bloſsen Willen ab, weil unſer Vermögen, die Gegenſtände unſers Willens würklich zu machen, unſere Zwecke zu realiſiren, durch die Natur beſchränkt iſt, die bloſse Natur aber auch nicht von ſelbſt mit unſerem moraliſchen Willen zuſammenſtimmt. Wollen wir alſo jenen oberſten, höchſten und letzten Zweck nicht, als einen unmöglichen Zweck, aufgeben — und wir *dürfen* ihn *nicht* aufgeben, weil er von der Vernunft ſelbſt *geboten* iſt — ſo müſſen wir einen *unumſchränkten Herrn der Natur* annehmen, der ebenfalls ein moraliſches Weſen iſt, und durch ſeinen Verſtand und Willen jenen Zweck, den jedes moraliſche Weſen haben muſs, realiſiren kann. Dieſes Weſen würde aber nicht *unumſchränkt* über die Natur gebieten können, wenn es nicht ein *allerrealeſtes* Weſen und zugleich *Schöpfer der Welt* (in der ganzen Bedeutung des Worts) wäre. Denn ein in Rückſicht ſeiner innern Realität beſchränktes Weſen würde auch in Rückſicht ſeiner äuſsern Würkſamkeit beſchränkt ſeyn, weil das Vermögen zu wür-

ken selbst zu seiner Realität gehört; und eine ihm zum bloßen Ausbilden gegebne Materie würde ihn selbst bey der höchsten Macht, Weisheit, Güte, u. s. w. dennoch auf dasjenige beschränkt haben, was sich aus einer solchen, in Rücksicht ihrer ursprünglichen Beschaffenheit von seinem Willen ganz unabhängigen, Materie machen ließ. Ist aber dieses Wesen Schöpfer der Welt überhaupt, so ist es auch *unser Schöpfer*, mithin auch *unser Gesetzgeber*; sein heiliger Wille ist für uns Gesetz; er selbst für uns ein Gegenstand der Anbetung und Verehrung. Wir glauben also *um des Endzwecks der praktischen Vernunft willen* an einen *Gott*, (*mehrere* anzunehmen, würde gar kein Grund vorhanden seyn, da durch die Annahme eines *einzigen* das Vernunftbedürfniss völlig befriedigt ist), weil dieser Zweck realisirt werden soll, und er doch nicht anders, als unter Voraussetzung des Daseyns Gottes, als realisirbar gedacht werden kann, diese Voraussetzung aber gar keinen gültigen theoretischen Grund gegen sich hat, vielmehr durch die teleologische Weltbetrachtung überall Bestätigung findet. *)

*) Dass in diesem Räsonnement auch zugleich der Überzeugungsgrund von der *Unsterblichkeit* enthalten sey, bedarf keiner weitläufigen Erörterung. Ist Gott als Schöpfer der Welt auch Schöpfer der moralischen Weltwesen, so wird er als *Erhalter der Welt* auch *ihr Erhalter* seyn; und wenn er als *moralischer Regent der Welt* das Gute

Das moralische Argument, worauf die kritische Philosophie die Überzeugung vom Daseyn Gottes gründet, würde also, wenn wir es zur deutlichern Übersicht in syllogistischer Form darstellen wollten, in folgenden drey Schlüssen enthalten seyn:

Erster Schluss.

Wenn die einzig mögliche Bedingung, unter welcher ein Zweck realisirt werden kann, nicht würklich ist, so muss ich die Realisirung dieses Zwecks aufgeben.

Nun ist Gott die einzig mögliche Bedingung, unter welcher der Endzweck der Vernunft, das höchste Gut, als erreichbar gedacht werden kann.

Wenn also kein Gott wäre, so müsste ich die Realisirung dieses Zwecks aufgeben.

Zweyter Schluss.

Was von der praktischen Vernunft als nothwendig zu realisiren gegeben ist, dessen Realisirung darf ich ohne Verletzung meiner Würde, als vernünftigen Wesens, nicht aufgeben.

---

belohnen und das Böse bestrafen soll, so muss es, da das Missverhältniss zwischen Sittlichkeit und Glückseeligkeit der Menschen in *diesem* Leben in die Augen fällt, ein *andres* Leben geben, in welchem jene Harmonie, die die Vernunft fordert, eintritt, sollte sie auch nur in der ganzen unendlichen Dauer des Menschen vollständig erreicht

Nun ist das höchste Gut von der praktischen Vernunft als nothwendig zu realisiren gegeben.

Also darf ich dessen Realisirung schlechterdings nicht aufgeben.

Dritter Schluss.

Wenn die Realisirung eines Zwecks schlechterdings nicht aufgegeben werden darf, so bin ich auch berechtigt, die Würklichkeit der einzig möglichen Bedingung der Realisirung dieses Zwecks anzunehmen, sollte sie auch aus theoretischen Gründen nicht apodiktisch dargethan werden können, wenn sie nur dergleichen nicht gegen sich hat.

Nun darf ich die Realisirung des Endzwecks meiner Vernunft nicht aufgeben.

Also bin ich auch berechtigt, das Daseyn Gottes, als die einzig mögliche Bedingung jener Realisirung, anzunehmen.

Man sieht also, dass dieses Argument nichts weiter ausdrückt, als *die Art und Weise, wie sich der gutgesinnte Mensch,* der den objektiven Zweck der Vernunft zum subjektiven Zwecke sei-

---

werden. Überdiess lässt sich das Ideal der Heiligkeit, welches uns die Vernunft vorhält, ebenfalls für ein endliches moralisches Wesen nur durch einen steten Fortschritt, mithin durch eine *Dauer ins Unendliche,* als erreichbar denken.

nes Strebens gemacht hat, *wegen seiner religiösen Überzeugung rechtfertigt;* aber diese Rechtfertigung ist *allgemeingültig*, weil sie sich auf die allen Menschen gemeinschaftliche moralische Natur und Bestimmung gründet, und *befriedigend*, weil dadurch dem höchsten Bedürfnisse der Vernunft, die Möglichkeit der Erreichung ihres Endzwecks zu begreifen, abgeholfen wird. Diese Überzeugung heisst nun nicht blos nach der Sprache der kritischen Philosophie, sondern auch nach der Sprache der Schrift und des gemeinen Lebens, eben deswegen ein *Glaube* (und zwar nach jener ein *praktischer Vernunft-Glaube*) an Gott, weil sie nicht auf Spekulazion oder theoretischem Räsonnement, das durch objektive Gründe geleitet wird, beruhet, so dass sie durch Einsicht in diese Gründe erst bewürkt werden müsste, sondern weil sie auf einem praktischen oder moralischen, mithin zwar subjektiven, aber doch für alle menschlichen Subjekte gültigen, Grunde beruhet, und daher auch in dem Gemüthe angetroffen wird, ehe es noch diesen Grund gedacht oder in sich selbst zum deutlichen Bewusstseyn erhoben hat.

Hieraus lässt sich nun 1.) begreifen, warum sich dieser Glaube bey allen Völkern, deren Vernunft nur einigermasen erwacht oder zum Bewusstseyn ihrer Gesetze gelangt ist, findet, und wie man sich bey der Rechtfertigung der Überzeugung vom Daseyn Gottes auf die *Übereinstimmung der Völ-*

ker in Anſehung dieſes Glaubens hat berufen können.*) Dieſe Übereinſtimmung iſt nämlich nichts anders, als ein ſehr natürliches Zuſammentreffen der Urtheile der allgemeinen Menſchenvernunft

*) Man hat das ſogenannte *argumentum pro exiſtentia dei e conſenſu populorum petitum* fälſchlich dadurch widerlegen wollen, daſs man ſich auf einige wenige ganz rohe Völker (z. B. Kalifornier, Abiponer u. a. m.) berufen hat, bey welchen nicht einmal der Begriff der Gottheit den Nachrichten der Reiſebeſchreiber zufolge angetroffen wurde. Allein die *Stimmenmehrheit* iſt hier ſo gut wie *Einhelligkeit;* wenigſtens hat man bey dieſem Argumente die Stimmen der gebildeten Völker insgeſammt für ſich. Es iſt ſehr natürlich, daſs die religiöſe Überzeugung bey Völkern nicht angetroffen wird, welche ſich noch im Zuſtande der äuſserſten Rohheit befinden, wo die Befriedigung thieriſcher Bedürfniſſe das einzige Geſchäft des Menſchen iſt, und ſelbſt die ſittlichen Begriffe und Grundſätze, aus welchen jene Überzeugung entſpringt, noch ganz unentwickelt im urſprünglichen Keime der moraliſchen Anlage verborgen liegen. Die religiöſe Überzeugung muſs eben darum mit der allmähligen Entwickelung und Ausbildung dieſes Keimes gleichen Schritt halten. Daher iſt Mangel an *religiöſer* Aufklärung, oder Aberglaube, immer der unzertrennliche Gefährte des Mangels an *moraliſcher* Aufklärung. Man hätte richtiger gegen jenes Argument bemerken ſollen, daſs in der Philoſophie nichts, weder durch die meiſten, noch durch alle Stimmen entſchieden werden kann. *Ob* eine gewiſſe Überzeugug überall daſey, allgemein *geltend* ſey? iſt eigentlich eine *hiſtoriſch-geographiſche* Unterſuchung. *Philoſophiſch* wird unterſucht, *warum* ſie überall daſey, und ob ſie allgemein *gültig* ſey?

(*sensus communis*) in einer Angelegenheit, die den gemeinsten Mann so gut, wie den Philosophen angeht, und in welcher auch der gröfste Philosoph mit allem seinen Tiefsinne nicht mehr ausfindig machen kann, als was der schlichte Menschenverstand durch seine auf dunkles Gefühl gegründeten Ausspräche ankündigt. Nun ist zwar die Berufung auf jene Übereinstimmung im Grunde nichts anders, als die bekannte Appellazion an den gesunden Menschenverstand, deren man sich gewöhnlich nur dann bedient, wenn man mit seiner übrigen Weisheit am Ende ist, die aber vor dem Richterstuhle der philosophirenden Vernunft darum nicht angenommen werden kann, weil das Geschäfft der philosophirenden Vernunft eben darin besteht, die dunkeln Gefühle, worauf sich jener bey seinen Ausspräche stützt, zum deutlichen Bewufstseyn zu erheben, mithin die Gründe ausführlich und bestimmt anzugeben, warum alle oder wenigstens die meisten Menschen von einiger Kultur in einer gewissen Überzeugung zusammentreffen. Aber dieses Zusammentreffen ist doch ein Beweis, dafs jene Gründe keine *spekulativen* seyn können, weil das Spekuliren nur das Geschäfft weniger von der Natur dazu besonders ausgestatteter und durch äufsere Umstände begünstigter Menschen ist; sondern dafs es *praktische* Gründe seyn müssen, weil das Handeln nach Gesetzen der Vernunft die Pflicht eines jeden vernünftigen Wesens ist. — Hieraus läfst sich

2.) erklären, warum der Menſch, der an Gott glaubt, ſo veſt an dieſem Glauben hält, und ſich denſelben um keinen Preis und durch keine auch noch ſo ſpitzfindigen und unwiderleglich ſcheinenden Räſonnements des Gegners deſſelben entreiſsen laſſen will. Sucht demjenigen, der da glaubt, daſs im Monde Einwohner ſeyen, ſeine Überzeugung zu entreiſsen; er wird ſie vielleicht mit Heftigkeit vertheidigen, wenn er ſehr ſtreitbar iſt; er wird euch vielleicht einen einfältigen Menſchen ſchelten, weil ihr ſeine Gründe nicht begreifen könnt; aber für einen böſen Menſchen wird er euch darum nicht halten; er wird euch nicht mit Gewalt von eurem Irrthume zu bekehren ſuchen. Aber ſucht demjenigen, der da glaubt, daſs ein Gott ſey, dieſe Überzeugung zu entreiſsen; er wird ſofort geneigt ſeyn, euch als einen Böſewicht zu verabſcheuen, gegen deſſen verderblichen Irrthum man ſich nach Befinden auch wohl mit Gewalt vertheidigen könne oder müſſe. Woher dieſer Eifer? *)

Eben

*) Man würde ſehr fehlgreifen, wenn man dieſen Eifer, der oft in fanatiſche Wuth, in den grauſamſten Verfolgungsgeiſt überging, und der ſich bey Vertheidigung jeder religiöſen, mithin mit dem Glauben an Gott näher oder entfernter zuſammenhangenden, Meynung zeigte, bloſs von den Verhetzungen der Prieſter ableiten wollte, die ihren Vortheil dabey ſuchten. Die Prieſter, wenn ſie auch — welches man billiger Weiſe nicht einmal bey allen unduld-

Eben daſſelbe *moraliſche* oder *praktiſche* Intereſſe, woraus die religiöſe Überzeugung ſelbſt entſpringt, iſt es, was jenem Eifer zum Grunde liegt. Das bloſse *theoretiſche* oder *ſpekulative* Intereſſe der Vernunft würde uns in Rückſicht des Gedankens an die Gottheit ſehr gleichgültig laſſen. Wenn ihr fragt, wie kommt es, daſs in einer luftleeren Röhre das Waſſer gegen 32 Fuſs, das Queckſilber aber nur den 14ten Theil davon, mithin beynahe 28 Zoll in die Höhe ſteigt, da doch ſonſt Waſſer und

---

ſamen Prieſtern vorausſetzen darf — aus bloſsem ſinnlichen Intereſſe handelten, würden eben ſo wenig im Stande geweſen ſeyn, das Volk in jene Wuth zu verſetzen, und ſelbſt den weltlichen Arm in ihr Intereſſe zu ziehen, als ſie im Stande möchten geweſen ſeyn, den Religionsglauben überhaupt durch Betrug überall einzuführen, wenn nicht im menſchlichen Herzen ſelbſt ein tieferer Grund jenes Eifers, ſo wie dieſes Glaubens verborgen läge Der Kunſtgriff der Prieſter, der noch heutzutage häufig in Anwendung gebracht wird, beſtand bloſs darin, daſs ſie denjenigen, welcher eine einzelne religiöſe Meynung beſtritt, als einen Menſchen verſchrien, welcher überhaupt keine Religion habe, als einen Atheiſten. Nun iſt es ganz natürlich, daſs man den *Irreligiöſen*, ſelbſt wenn er einen guten Lebenswandel zu führen ſcheint, mehr verabſcheuet, als den bloſs *Laſterhaften*, wenn er nur noch Achtung gegen die Religion beweiſt. Denn bey *dieſem* kann man annehmen, daſs Leichtſinn, Temperament, Hang zum Vergnügen, ſchlechte Erziehung, böſes Beyſpiel u. ſ. w. ihn zu einem böſen Lebenswandel hinriſſen, daſs er ſich aber noch beſſern könne, weil er die Religion nicht verwirft, die ein ſo wichtiges Beförderungsmittel der Tugend

Queckſilber durch die Schwere zum Herabfallen genöthigt ſind, oder daſs das Blut im thieriſchen Körper einen regelmäſsigen Umlauf hält, oder daſs durch Geſchlechtsvermiſchung zweyer thieriſcher Körper ein neues Individuum derſelben Art erzeugt wird. oder daſs die Planeten bald rückwärts, bald vorwärts zu laufen. und bald darauf wieder ganz ſtill zu ſtehen ſcheinen, oder daſs die Tages- und Jahres-Zeiten nach einer ſo beſtimmten Ordnung wiederkehren: ſo werdet ihr, woferne ihr nur ei-

---

iſt, und mithin auch die Sittenlehre, auf deren Boden die Religion urſprünglich erzeugt wird, wenigſtens *in theſi* gelten läſst, ob er ſich gleich nicht *in praxi* darnach richtet. Bey dem *Irreligiöſen* iſt es gerade umgekehrt. Weil er nichts auf die Religion hält, und deſſen gar kein Hehl hat, ſo glaubt man, er könne auch nichts auf die Moral halten, wodurch jene begründet wird. Wenn er alſo gleich dieſe *in praxi* anzuerkennen ſcheint, ſo vermuthet man dennoch, daſs dieſs bloſse Heucheley ſey, zu welcher ihn der äuſsere Vortheil und der Wunſch, ſich in der menſchlichen Geſellſchaft wenigſtens als einen ehrlichen Mann geltend zu machen, und der öffentlichen Verachtung ſich nicht ganz Preis zu geben, verleite, daſs er alſo *in theſi* eben ſo wenig auf die Moral, als auf die Religion, halte. Wer keine *Achtung gegen den höchſten ſittlichen Geſetzgeber* hegt, von dem vermuthet man, daſs er auch keine *Achtung gegen das Sittengeſetz* hege, weil jene aus dieſer entſpringt. Inwieferne man hierbey fehlſchlieſsen könne, indem man den *theoretiſchen* und *praktiſchen*, *dogmatiſchen* und *ſkeptiſchen* Unglauben verwechſelt, werden wir bey einer der folgenden Nummern zu bemerken Gelegenheit haben.

nigen Beruf zum Spekuliren in euch ſpürt, eure Wiſsbegierde gar nicht befriedigt fühlen, wenn euch jemand zur Antwort gibt, daſs Gott alles um gewiſſer Zwecke willen ſo gemacht und eingerichtet habe. Die *theoretiſche* Vernunft, die *vermöge ihrer Naturbeſtimmung* überall auf *objektive* Einſicht (Einſicht in die natürliche Beſchaffenheit der Sache, welche Gegenſtand [Objekt] der Erkenntniſs iſt) ausgeht, verlangt die Natururſachen dieſer Erſcheinungen zu wiſſen, und beruhigt ſich, wenn ſie keine faule Vernunft (*ignava ratio*) iſt, nimmer bey der Berufung auf eine ſolche über die ganze Natur erhabne und innerhalb derſelben gar nicht anzutreffende Urſache, von deren Würkſamkeit ſie ganz und gar nichts verſteht.*) Daher

*) Wenn die Phyſiker bey Erklärung der Naturdinge ſich immer hätten auf die Gottheit und deren weiſe Abſichten berufen wollen: ſo würde die Naturwiſſenſchaft, aus welcher man jetzt ſo viele Daten zur Belebung und Beveſtigung der religiöſen Überzeugung entlehnen kann, eine ſehr armſelige Wiſſenſchaft geblieben ſeyn, und uns gar keine ſolche Daten liefern. Je mehr wir den Natururſachen und den Geſetzen, nach welchen ſie ſich bey ihrer Würkſamkeit richten, nachforſchen, deſto herrlicher, gröſser und erhabner erſcheint uns der Urheber der Natur. Daher klagte ſchon der berühmte *Bakon von Verulam* über das verkehrte Verfahren der Philoſophen, welche die rein phyſiſche Erklärungsart über der teleologiſchen Weltbetrachtung vernachläſsigten. *Tractatio cauſſarum finalium in phyſicis* — ſagt er in ſeinem

kann man auch nicht ſagen, daſs man, ſo wie die kritiſche Philoſophie behaupte, das *moraliſche* Bedürfniſs der *praktiſchen* Vernunft in Rückſicht der

---

unſterblichen Werke *de dignitate et augmentis ſcientiarum l.* 3. *c.* 4. — *inquiſitionem cauſſarum phyſicarum expulit et dejecit, affectique, ut homines in iſtiusmodi ſpecioſis et umbratilibus cauſſis acquieſcerent, nec inquiſitionem cauſſarum realium et vere phyſicarum ſirenue urgerent, ingenti ſcientiarum detrimento.* Die Urſache dieſes Fehlers hatte der groſse Mann ſchon im Vorhergehenden ſehr richtig angegeben, indem er ſagt: *Radix autem mali hujus, ut et omnium, ea eſt, quod homines et propere nimis, et nimis longe ab experientia et rebus particularibus cogitationes ſuas divellere et abſtrahere conſueverunt, et ſuis meditationibus et argumentationibus ſe totos dedere.* Er wurde zwar ungeachtet ſeiner Verſicherung — *neque vero iſta res in dubium vocat providentiam divinam, aut ei quicquam derogat, ſed potius eandem miris modis confirmat et evehit* — darüber verketzert. Allein man hat ſeit Galilei's Zeiten, der wegen ſeiner durch Befolgung des Bakonſchen Rathes gemachten phyſiſchen Entdeckungen gar ins Gefängniſs geworfen wurde, die Güte dieſes Rathes und die Richtigkeit der Verſicherung, daſs die Befolgung deſſelben der religiöſen Überzeugung und Geſinnung keinen Abbruch thue, ſondern dieſelbe vielmehr befördere, immer mehr einſehen gelernt; und der Stifter der kritiſchen Philoſophie hat in den neueſten Zeiten durch ſeine Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft ſehr deutlich gezeigt, daſs beyde Arten von Nachforſchungen ſehr wohl mit einander beſtehen können, daſs aber die rein phyſiſche nothwendig vorausgehen und abgeſondert angeſtellt werden müſſe, wenn die teleologiſche nicht ein willkürliches und unfruchtbares Spiel der Einbildungskraft werden ſoll.

Realisirung ihres Endzwecks bestimme die theoretische Vernunft zur Annahme eines Gottes, mit eben dem Rechte behaupten könne, das *spekulative* Interesse der *theoretischen* Vernunft in Rücksicht der Erklärung der Zweckmäßigkeit der Weltform bestimme die theoretische Vernunft zu eben dieser Annahme. Denn die theoretische Vernunft, da sie zufolge ihrer *Naturbestimmung* einzig und allein auf das *Erkennen*, auf *objektive theoretische Einsicht* gerichtet ist, kann, ohne ihren eigenen *Zweck* zu zerstören, nicht an sich selbst die Anforderung machen (*postuliren*), ohne *solche Einsicht* etwas für wahr zu halten. Die Vernunft darf dann in theoretischer Hinsicht gar nicht entscheiden. Aber wohl kann die praktische Vernunft, deren *Zweck* oder *Naturbestimmung* das *Handeln nach Gesetzen* ist, eine solche Zumuthung (*Postulat*) an die theoretische machen, wenn jene ohne eine gewisse Voraussetzung ihren vollständigen Zweck nicht als erreichbar denken, und diese keine gültigen Gründe dagegen vorbringen kann. Es kann also keinen *theoretischen*, wohl aber einen *praktischen* Vernunftglauben geben. *) Das *Handeln nach*

*) Vergl Kant's *Kritik der Urtheilskraft*. S. 460. Ausl. 2. »Würden wir« — heißt es hier — »auch auf die Zwecke der Natur, die uns die *physische Teleologie* in so reichem Maaße vorhält, einen *bestimmten* Begriff von einer verständigen Welturſache scheinbar gründen können, so wäre das Daseyn dieses Wesens doch nicht *Glaubenssache*.

Gesetzen ist für ein *moralisches* oder *praktisches* Vernunftwesen ein *höherer Zweck* als das *Erkennen*. Es muss daher mit dem *Glauben* in *praktischer* Hinsicht zufrieden seyn, wenn es kein *Wissen* in *theoretischer* Hinsicht haben kann. Darum legt die Kritik, der praktischen Vernunft, in Vergleichung mit der theoretischen, das *Primat* bey. Wenn etwas zu thun geboten oder Pflicht ist, so muss ich handeln, sollte es mir auch an der Einsicht fehlen, wie durch die Handlung ein gewisser Zweck erreicht werden könne. Der Soldat muss gehorchen, wenn er auch nicht einsieht, wie das, was der Befehlshaber geboten hat, etwas zur Erreichung des Sieges beytragen werde. Der Unterthan muss sich dem Gesetze des Regenten unterwerfen, wenn er auch nicht begreift, wie dasselbe mit dem beabsichtigten allgemeinen Besten zusam-

---

Denn da dieses nicht *zum Behufe der Erfüllung meiner Pflicht*, sondern nur *zur Erklärung der Natur* angenommen wird, so würde es blos die unsrer Vernunft angemessenste *Meynung* und *Hypothese* seyn. Nun führt jene Teleologie keineswegs auf einen *bestimmten* Begriff von Gott, der hingegen allein den Endzweck angibt, zu welchem wir uns nur sofern zählen können, als wir dem, was uns das moralische Gesetz als Endzweck auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäss verhalten. Folglich bekommt der Begriff von *Gott*, nur durch die Beziehung auf das Objekt unsrer Pflicht, *als Bedingung der Möglichkeit den Endzweck derselben zu erreichen*, den *Vorzug*, in unserm Fürwahrhalten als *Glaubenssache* zu gelten. «

menhange. Beyde haben die Überzeugung, dafs der General und der Regent mit ſeinen Räthen dieſs am beſten verſtehe, und dafs alſo jener Befehl und dieſes Geſetz zweckmäſsig ſey. *Nach dieſer Überzeugung handeln ſie;* ſie haben alſo einen *praktiſchen Glauben.* *) — Hiernach läſst ſich nun auch

3.) eine Frage entſcheiden, die vielleicht beym erſten Anblicke vorwitzig ſcheinen möchte, deren Beantwortung aber für die obige Behauptung, dafs die religiöſe Überzeugung auf moraliſchem Boden erwachſe und kein Wiſſen, ſondern ein Glauben ſey, einen neuen Beſtätigungsgrund enthalten dürfte. Wenn wir nämlich nach der *Endurſache* oder *Abſicht* fragen, *warum uns durch die beſchränkte Natur unſers Erkenntniſsvermögens die*

---

*) Ein ähnlicher Glaube findet ſogar in den ausübenden Künſten und in den gewöhnlichen Angelegenheiten des menſchlichen Lebens ſtatt. Der Arzt wird zu einem gefährlichen Pazienten gerufen. Es muſs ihm auf irgend eine Art Hülfe geſchafft werden, weil die Symptome eine baldige Zerſtörung der Lebenskraft drohen. Aber dieſe Symptome ſind ſo mannichfaltig, ſo ſeltſam, ſo widerſprechend, dafs der Arzt keine beſtimmte Indikazion auf eine gewiſſe Krankheit und Kurmethode hat. Indeſſen, weil er den Kranken nicht ohne alle Hülfe laſſen will und darf, ſo ſetzt er irgend eine Krankheit voraus und macht den Verſuch mit einer gewiſſen derſelben angemeſſenen Kurmethode. Er handelt alſo nach dieſer Vorausſetzung, die keine objektive Einſicht, kein Wiſſen, ſondern ein ſubjektives Für-

objektive Einsicht in Religionssachen versagt sey, so entdecken wir auch hierin einen Grund, die Weisheit dessen zu bewundern, den wir als den Urheber unsrer Natur verehren. Indem derselbe uns einerseits die Würde freyer von der Natur in Rücksicht des Wollens unabhängiger Wesen ertheilte, gab er uns die Möglichkeit, *sittlich gut* und dadurch der Glückseeligkeit *würdig* zu werden, unmittelbar in unsre eigne Gewalt; aber die Möglichkeit, *glückseelig* oder des dem Wohlverhalten angemessenen Wohlseyns *theilhaftig* zu werden, behielt er sich selbst, als Herrn der Natur, vor, indem er uns andrerseits zu bedürftigen von der Natur in Rücksicht der Befriedigung unsrer Wünsche abhängigen Wesen machte, um uns auf diese Art zu sich zu führen. — Gott wollte uns, wie

---

wahrhalten, ein Glauben ist. Man könnte diesen Glauben einen *pragmatischen* nennen zum Unterschiede von dem moralischen, welcher im strengen Sinne *praktisch* ist. Denn jener pragmatische Glaube ist im Grunde ein blosses *Meynen*. Der Arzt hält sich eigentlich nicht für überzeugt; er ist sich der Möglichkeit bewusst, dass eine ganz andre Krankheit zum Grunde liegen, und er sich also in seiner Voraussetzung irren könne. Aber bey dem *moralischen*, oder im strengen Sinne *praktischen*, Glauben ist es ganz anders. Hier kann ich mir nur eine *einzige* Bedingung zur Erreichung des Endzwecks der Vernunft als möglich denken, und mithin nehme ich diese als würklich an, ohne zu fürchten, dass das Gegentheil statt finden könnte.

ein christliches Religionsbuch sehr treffend sagt, damit locken, dafs wir *glauben* sollen, er sey unser Vater, und wir seine Kinder. Durch dieses praktische *Glauben* gewinnt nun die Moralität weit mehr, als durch alles theoretische Wissen, durch alle nur mögliche objektive Einheit in Rücksicht der Gottheit. (*Das Wissen bläset auf, aber die Liebe* — die aus dem *Glauben* kommt — *bessert;* 1 Kor. 8, 1. Gal. 5, 6.) Die Religion soll nämlich kein Spiel der Einbildungskraft, kein leerer Zeitvertreib, kein blofses Befriedigungsmittel der menschlichen Neugierde, sondern vielmehr ein *Beförderungsmittel der Tugend* seyn, indem wir durch sie die Überzeugung erlangen, dafs der Endzweck unsers gesammten Strebens ein *möglicher* Zweck sey, ohne welche Überzeugung der Eifer in der Tugend, besonders wenn diese uns zu harten Kämpfen, zu grofsen Opfern auffordert, erkalten würde. Daher verdient der Irreligiöse mehr als ein Unglücklicher bedauert zu werden, weil ihm das wichtigste Hülfsmittel seiner sittlichen Kultur mangelt, und es würde vielleicht niemand geneigt seyn, ihn als einen Lasterhaften zu verabscheuen, wenn nicht einerseits der Mangel jenes Hülfsmittels auch den Mangel dieser Kultur zu verrathen schiene, und andrerseits die Erfahrung lehrte, dafs die Irreligiosität bey Vielen aus der Lasterhaftigkeit hervorgeht. Die religiöse Gesinnung soll also die moralische unterstützen, oder vielmehr die

moralische Gesinnung soll sich zur religiösen erheben, die Tugend soll zur Frömmigkeit, zur Gottesfurcht, zum Streben nach der Heiligkeit Gottes, nach der Gottähnlichkeit werden, und eben dadurch ihre höchste Vollendung und Würde erreichen. (*Seyd vollkommen, wie euer Vater im Himmel*; Matth. 5, 48.) Nun entspringt aber die sittlich gute Gesinnung aus der Achtung gegen das Gesetz; sie besteht eben in der freyen Unterwerfung unter die Pflichtgebote der Vernunft. Die religiöse Gesinnung aber ist Achtung gegen den höchsten Gesetzgeber; sie besteht eben in der Anerkennung desselben und der freyen Unterwerfung unter seinen heiligen Willen, der für uns Gesetz ist. Wenn uns also eine solche Einsicht in das Wesen und Daseyn Gottes, als in das Wesen eines Triangels, den wir an der Tafel konstruiren, oder einer Pflanze, die wir in der Natur vor uns sehen, vergönnt wäre, so würden wir zwar an theoretischer Kenntniss gewinnen; aber dem Praktischen, der ächten moralischen Gesinnung, worauf unsre Würde und Bestimmung unmittelbar beruht, und woraus selbst die religiöse Gesinnung hervorgeht, würde dadurch Abbruch geschehen. Wenn wir einmal den Fall setzen, dass uns Gott in der Qualität des Weltrichters mit aller Majestät und Herrlichkeit, wie er unser Schicksal auf ewig zu entscheiden bereit ist, eben so vor Augen schwebte, als die Sonne, deren Strahlen, so wohlthätig sie

auch sonst seyn mögen, dennoch unser Auge blenden und unserem Körper oft beschwerlich fallen; oder dass wir die Würkungen der Gottheit in Beziehung auf die Folgen unsers Thuns und Lassens mit eben der Gewissheit bestimmen könnten, mit welcher wir nach mathematischen, physikalischen und andern empirischen Grundsätzen den Ertrag unsers Handels oder unsrer Feldwirthschaft, wenn sie in der Ordnung gehen, oder den Effekt eines schweren Körpers, der über unserem Haupte schwebt, im voraus bestimmen können: so würden wir nimmer im Stande seyn, der Gottheit einen freyen Gehorsam zum Opfer zu bringen, sondern die so lebendige Vorstellung des furchtbaren Gottes und der ewigen Belohnungen und Strafen würde jede Neigung mit Gewalt verstummen machen, würde den Willen gleichsam wider Willen bestimmen und zum Gehorsame gegen das Gesetz nöthigen. Nun kann die Gottheit, die den Menschen in die Klasse der freyen moralischen Weltwesen setzte, unmöglich an einem Gehorsame Gefallen finden, der dem Gehorsame des Sklaven gleicht, der nur durch glänzende Versprechungen der Befriedigung seiner Sinnlichkeit, oder durch Vorhaltung der Zuchtpeitsche, zur Erfüllung seiner Pflicht bestimmt werden kann. (Daher auch die Schrift überall einen *kindlichen* Gehorsam, Gehorsam aus Achtung, Vertrauen und [praktischer] Liebe gegen Gott fordert.) Ein vernünftiger Regent wird sich

gewiſs weit mehr freuen, wenn er weiſs, daſs ein Unterthan ſeine Schuldigkeit darum thut, weil er es für ſeine Schuldigkeit hält, mithin *aus Achtung* gegen den Regenten und ſeine Geſetze, die er als *guter* Bürger reſpektirt, als wenn der Unterthan nur darum gehorcht, weil er von dem Regenten ſichere Belohnung oder Strafe zu gewarten hat. Auf jenen *freyen* Gehorſam kann er *auch dann* rechnen, wenn der Unterthan im verborgenſten Winkel des Reiches handelt, wohin das Auge und der Arm des Regenten nicht reichen würde, *auch dann*, wenn das poſitive Geſetz, weil es nicht alle Fälle genau beſtimmen und auf alle Umſtände beſondre Rückſicht nehmen kann, den Übertreter nach dem Urtheile der ſtrengen Gerechtigkeit vor einem äuſsern Gerichtshofe nicht in Anſpruch nehmen würde; während der durch bloſse Hoffnung oder Furcht hervorgetriebene Gehorſam nicht weiter reicht, als das Geſetz mit ſeinen beſtimmten Verheiſsungen oder Drohungen, mithin weder die *gehörige Stärke und Ausdauerung* noch *wahren moraliſchen Werth* hat. Wenn alſo *beydes* nur an dem *freyen Gehorſame* angetroffen, und dieſer nur durch den *praktiſchen Glauben* gehörig befördert wird, ſo dürfte, wie der Urheber der Kritik irgendwo vortrefflich ſagt, auch hier, wie anderwärts, die göttliche Weisheit und Güte nicht minder in demjenigen zu bewundern ſeyn, was ſie uns verſagt, als in demjenigen, was

ſie uns vergönnt hat. — Durch dieſe Art der philoſophiſchen Begründung der religiöſen Überzeugung wird

4.) dem *Unglauben* alle Nahrung und aller Vorwand entzogen, wodurch er ſich ſchützen möchte, ein Umſtand, welcher von der gröſsten Wichtigkeit iſt, und der kritiſchen Religionsphiloſophie zur beſondern Empfehlung bey allen denen gereichen muſs, welchen die Religion theuer und werth iſt. *) Das Prinzip oder die Quelle des Unglaubens iſt nämlich folgender Schluſs: »Man muſs

*) Es muſs vorläufig bemerkt werden, daſs wir, da von der *philoſophiſchen* oder *wiſſenſchaftlichen Begründung der Religion* die Rede iſt, hier auch bloſs von dem *theoretiſchen*, nicht von dem *praktiſchen* Unglauben, und zwar nur von *dem* Unglauben, der ſich auf die *Religion überhaupt*, und die *Grundwahrheit* derſelben bezieht, ſprechen. Von dem auf *geoffenbarte* oder *poſitive* Religion ſich beziehenden Unglauben kann hier noch nicht die Rede ſeyn, obgleich beyde miteinander verwandt ſind, und aus gleichen Quellen entſpringen. Jener Unglaube nun, wenn er *theoretiſch* iſt, entſpringt aus unrichtigen Begriffen von den Bedingungen oder Erforderniſſen zu einer vollſtändigen Überzeugung in Religionsſachen. Der *praktiſche* hingegen geht aus einem böſen Herzen oder einer verdorbenen Geſinnung hervor. Der *theoretiſch Ungläubige*, der übrigens, wie ſich gleich zeigen wird, ein guter Menſch ſeyn kann, ſagt: Ich *kann* nicht an Gott glauben, weil ich keine objektive Einſicht oder apodiktiſche Gewiſsheit von Gott habe. Der *praktiſch Ungläubige*, der auf Moralität nichts hält, ſagt hingegen: Ich *will* nicht an Gott glauben, weil mir der Ge-

in *Sachen der Vernunft* nichts für wahr halten, nichts in das Ganze seiner Überzeugung aufnehmen, als was sich durch *theoretische*, *objektive*, *apodiktische* Gründe darthun läßt, weil es außer diesen nur *wahrscheinliche* Gründe gibt, die aber bey Vernunftwahrheiten keine Anwendung finden. Nun ist der Begriff der Gottheit eine *Vernunftidee*, und alle religiöse Überzeugung beruht auf der *Realität* dieser Idee, d. h. auf der *Überzeugung vom Daseyn Gottes*. Da aber jene Realität oder dieses Daseyn nicht durch Gründe von der angezeigten Art dargethan werden kann, so kann ich

---

danke an einen höchsten Gesetzgeber und Richter lästig ist, indem er mich in der unbedingten Befriedigung meiner Lüste durch Auffchreckung des Gewissens stört. Dem letzten ist nicht anders zu helfen, als durch Besserung des Herzens nach den Regeln, welche die moralische Aszetik hierüber vorschreibt. Mit der veredelten Gesinnung wird auch seine Überzeugung nach und nach eine andre Gestalt und Richtung nehmen, weil der Gedanke an Gott ihm immer erfreulicher werden wird. Dem ersten aber ist nicht anders zu helfen, als dass man ihm zeigt, dass er nicht bloss etwas *Unmögliches*, sondern auch etwas *Unnöthiges*, ja etwas für die Ächtheit der moralischen Gesinnung *Nachtheiliges* fordere. Man muss ihm zeigen, dass auch praktische Gründe, wenn sie gleich nur subjektiv sind, dennoch *allgemeingültig* seyn, mithin eine *vollständige* und *gewisse* Überzeugung gewähren können, und dass eine durch solche Gründe bewürkte Überzeugung in Religionssachen für die Moralität gerade die *ersprießlichste* sey.

auch nicht an Gott glauben, und mufs die Religion überhaupt für etwas willkürlich Angenommenes, mithin den Religionsglauben für einen *Afterglauben* halten.« Wider die Behauptung, dafs der Satz: Es ift ein Gott, eine Vernunftwahrheit fey, und fich gleichwohl nicht apodiktifch darthun laffe, kann nach den obigen Erörterungen und Prüfungen des ontologifchen, kosmologifchen und phyfikotheologifchen Argumentes, als welches die *einzig möglichen theoretifch-razionalen* Argumente find*), nichts eingewendet werden. Dafs blofse Wahrfcheinlichkeit die Vernunft in Rückficht jener Wahrheit nicht befriedige, und daher kein Argu-

*) Wenn man alle Argumente, welche für das Dafeyn Gottes jemals angeführt worden find, und nur irgend angeführt werden mögen, mit einem Blicke überfehen will, fo darf man fie nur nach den Gründen klaffifiziren, auf welche man diefelben erbauet hat und erbauen kann. Diefe Gründe find nämlich:

I.) *übernatürlich — argumentum e revelatione petitum,*

II.) *natürlich.*

1.) *hiftorifch — argumentum e conſenſu populorum petitum.*

2.) *razional.*

a.) *theoretifch.*

α.) *a priori* oder durch blofse Begriffe — *argumentum ontologicum.*

β.) *a poſteriori* oder durch Erfahrung.

ℵ.) *durch unbeſtimmte Erfahrung* oder aus dem Dafeyn der Welt überhaupt — *argumentum cosmologicum.*

ment, was immer für eins es seyn möge, als wahrscheinliches Argument in dieser Sache zugelassen werden könne, ist ebenfalls zur Genüge dargethan worden. Das *πρωτον ψευδος*, welches den Unglauben erzeugt, kann also blofs in der Voraussetzung liegen, dafs es überhaupt nur *apodiktische* und *wahrscheinliche* Argumente gebe, und also in Vernunftsachen nichts für wahr gehalten werden dürfe, als was sich *durch Argumente der ersten Art* darthun lasse. Kann man nun dem Ungläubigen zeigen, dafs es auch *moralische* Argumente gebe, und diese in *praktischen Vernunftsachen* ebenfalls eine *vollständige* und *gewisse* Überzeugung gewähren, so ist die Quelle des Unglaubens selbst verstopft.*)

Dem

---

a.) *durch bestimmte Erfahrung* oder aus der zweckmäfsigen Beschaffenheit der Welt — *argumentum physicotheologicum.*

b.) *praktisch* — *argumentum morale.*

Nur die letzten können auf den Titel ächt philosophischer Argumente Anspruch machen, weil sie eine *Vernunftwahrheit aus der Vernunft* zu erweisen suchen. Das zweyte ist, wie wir oben schon bemerkt haben, eine offenbare *μεταβασις εις αλλο γενος*, da man in der Philosophie nicht nach dem *Daseyn*, oder dem *Gelten*, sondern nach dem *Grunde*, oder der *Gültigkeit* der Überzeugung fragt. Das erste aber dreht sich im offenbaren Zirkel, und zerstört sich selbst, wie wir weiter unten zeigen werden.

*) Wir müssen hier den Leser, welcher eine weitere in die eigentliche Wissenschaft des Denkens tiefer eindringende

Dem zufolge läfst ſich nun das ſcheinbare Paradoxon ſehr leicht erklären, wie, da der Religionsglaube aus der moraliſchen Geſinnung hervorgehen ſoll, jemand *tugendhaft*, und dennoch *ungläubig*, wenigſtens, (da ein entſchiedener *dogmatiſcher Unglaube* doch wohl ſchwerlich mit einer guten moraliſchen Geſinnung möchte verträglich ſeyn), *zweifelgläubig* ſeyn könne. Wir brauchen unſre Zuflucht gar nicht zu der in der That nicht wenig liebloſen Vorausſetzung zu nehmen, daſs die Tugend eines ſolchen Menſchen eine bloſse *Scheintugend* ſey, die Gewohnheit, Zwang, Furcht, Hoffnung oder ſonſt etwas Äuſseres erzeugt habe. Da ein ſolcher Menſch, wie jeder andre, durch das moraliſche Bewuſstſeyn belehrt werden muſs, daſs das Geſetz der Vernunft unbedingt gebietet, und daſs er ſich ſelbſt verachten müſste, wenn er dieſs Geſetz nicht achten wollte, ſo kann er wohl in ſeinem Verhalten Achtung gegen das Sittengeſetz beweiſen, d. h. er kann *ſo handeln*, als wenn ein heiliges Weſen exiſtirte, welches ihm das Geſetz vorgeſchrieben hätte, und zufolge der durch Beobachtung deſſelben beſtimmten Glückſeeligkeitswürdigkeit das Gute belohnte und das Böſe dagegen

und zum ſcholaſtiſchen Vortrage derſelben gehörige Auseinanderſetzung dieſer Sache wünſcht, auf eine andre kleine Schrift verweiſen, welche den Titel führt: *Von der Überzeugung nach ihren verſchiedenen Arten und Graden.* Jena. 1797. 8.

bestrafte, ohne doch zu *glauben*, dafs ein solches Wesen existire, weil er es sich einmal zur Maxime gemacht hat, in Sachen der Vernunft durchaus nichts für wahr zu halten, als was sich durch theoretische Gründe apodiktisch darthun läfst. Es wird ihn also bey seinen *Handlungen* wenigstens die, wenn auch nur *dunkel* vorschwebende, *Idee der Gottheit* leiten, während er, sobald er zu *spekuliren* und dadurch diese Idee zum *deutlichen* Bewufstseyn zu erheben anfängt, einzusehen meynt, dafs diese Idee eben *nichts weiter, als Idee*, sey. Zu dieser vermeynten Einsicht und dem daraus entspringenden Widerstreite im Denken und Handeln würde ihn aber seine Spekulazion gar nicht verleiten, wenn er einerseits die dialektischen Irrgänge der blofs spekulirenden Vernunft in der Natur der letzten selbst aufzusuchen, und dagegen andererseits den wahren Gehalt einer praktischen Überzeugung kennen gelernt hätte. *) — Hiernach läfst sich nun auch

*) Vergl. Kant's *Kritik der Urtheilskraft*. S. 461 ff. Aufl. 2., wo zugleich die Frage beantwortet ist, ob der Glaube selbst als *Pflicht*, oder als *Gebot* angesehen werden könne, welches freylich der Fall nicht seyn kann, da sich das Fürwahrhalten überhaupt nicht *gebieten* läfst, sondern entweder im Gemüthe *von selbst entstehen*, oder durch Mittheilung der Gründe dem Gemüthe *abgenöthigt* werden mufs. Denn »obzwar die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktische Vernunft klar ist, so ist doch die *Erreichung des Endzwecks derselben*, sofern er nicht

5.) der *Zusammenhang des moralischen Arguments mit dem physikotheologischen* und das wechselseitige Verhältniss beyder bestimmt angeben. Die durch die kritische Philosophie begrün-

---

ganz in unsrer Gewalt ist, *nur zum Behufe des praktischen Gebrauches der Vernunft angenommen*, also nicht so, wie die Pflicht selbst, praktisch nothwendig. Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der *Grund* der Pflicht; dieser liegt im *moralischen Gesetze*, welches als formales praktisches Prinzip *kategorisch* leitet, unangesehen der Objekte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin *irgend eines Zwecks*. Diese formale Beschaffenheit der Handlungen (Unterordnung derselben unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit) ist gänzlich in unsrer Gewalt, und ich kann von der Möglichkeit oder Unausführbarkeit der Zwecke, die mir jenem Gesetze gemäss zu befördern obliegen, gar wohl *abstrahiren*, als von etwas, welches nie völlig in meiner Gewalt ist, *um nur auf das zu sehen, was meines Thuns ist*. Allein die *Absicht*, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseeligkeit in Einstimmung mit der Sittlichkeit) zu befördern, ist doch eben durch das Gesetz der Pflicht auferlegt. Aber die spekulative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben (weder von Seiten unsers eigenen physischen Vermögens, noch der Mitwürkung der Natur) gar nicht ein; vielmehr muss sie, aus *solchen Ursachen* einen *solchen Erfolg* unsers Wohlverhaltens (von der blossen Natur, in und ausser uns, ohne Gott und Unsterblichkeit) anzunehmen, für eine ungegründete und nichtige Erwartung halten, und, *wenn sie von diesem Urtheile völlige Gewissheit haben könnte*, das moralische Gesetz selbst, *als blosse Täuschung unsrer Vernunft in praktischer Rücksicht*, ansehen.

dere Religionswiſſenſchaft iſt nämlich eine *Ethikotheologie*, eine moraliſche Gotteslehre. Habe ich auf dieſe Art meine Überzeugung vom Daſeyn Gottes einmal gerechtfertigt, ſo kann ich auch über

---

Da aber die ſpekulative Vernunft ſich völlig überzeugt, daſs das Letzte« — von jenem Urtheile völlige Gewiſsheit zu erhalten — »nie geſchehen kann, dagegen aber jene Ideen« — Gott und Unſterblichkeit — »deren Gegenſtand über die Natur hinaus liegt, ohne Widerſpruch gedacht werden können: ſo wird ſie für ihr eignes praktiſches Geſetz und die dadurch auferlegte Aufgabe; alſo in *moraliſcher* Rückſicht, jene Ideen als *real* anerkennen müſſen, *um nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu kommen*. Der *Glaube* (als *habitus*, nicht als *actus*) iſt alſo die moraliſche Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretiſche Erkenntnils unzugänglich iſt« — oder — »der beharrliche Grundſatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchſten moraliſchen Endzwecks als Bedingung vorauszuſetzen nothwendig iſt, wegen der Verbindlichkeit zu demſelben, als wahr anzunehmen, ob zwar die Möglichkeit deſſelben, aber eben ſo wohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingeſehen werden kann. Er iſt ein Vertrauen auf die Verheilsung des moraliſchen Geſetzes« — oder — »ein Vertrauen zu der Erreichung einer Abſicht, deren Beförderung Pflicht, deren Ausführung aber theoretiſch unbegreiflich iſt. Er iſt alſo ein *freyes* Fürwahrhalten, nicht deſſen, wozu dogmatiſche Beweiſe für die beſtimmende Urtheilskraft anzutreffen ſind, noch deſſen, wozu wir uns verbunden halten, ſondern deſſen, was wir zum Behufe einer Abſicht nach Geſetzen der Freyheit annehmen; aber doch nicht, wie etwa eine Meynung, ohne hinreichenden Grund, ſondern als in der Vernunft für die praktiſche Abſicht derſelben hin-

alles, was in der Welt ist und geschieht, als ein Produkt Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Regierers der Welt, reflektiren, und, indem ich so in der Natur überall auf Zweckmäfsigkeit fiofse,

---

reichend gegründet; denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bey dem Verstofse gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft, zum Beweise der Möglichkeit des Objekts der Moralität, *keine veste Beharrlichkeit*, sondern *schwankt* zwischen *praktischen Geboten* und *theoretischen Zweifeln*. *Ungläubig* ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an theoretischer Begründung ihrer Realität fehlt, alle Gültigkeit abspricht. Er urtheilt also dogmatisch. Ein *dogmatischer Unglaube* kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten); wohl aber ein *Zweifelglaube*, dem der Mangel der Überzeugung durch Gründe der spekulativen Vernunft nur Hindernifs ist, welchem eine kritische Einsicht in die Schranken der letzten den Einfluss auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktisches Fürwahrhalten zum Ersatze hinstellen kann.« Man sehe auch die *Krit. d. pr. Vern.* S. 260 - 263., wo es am Ende heifst: »Der Vernunftglaube ist also nicht *geboten*, sondern als *freywilliger*, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unsers Urtheils, jene Existenz« — nämlich Gottes — »anzunehmen, und dem Vernunftgebrauche ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bey Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in« — dogmatischen, noch weniger praktischen — »Unglauben gerathen.«

durch dieſe Spuren der Macht, Weisheit und Güte Gottes jene Überzeugung beleben, beſtärken und beveſtigen. Dadurch wird dann dieſer Glaube ſo unerſchütterlich, daſs ſelbſt die offenbarſten Übel, die ſcheinbarſten Unvollkommenheiten in der Welteinrichtung mich in dem Glauben an einen höchſt mächtigen, weiſen und gütigen Urheber der Natur nicht ſtören können. Denn ich werde mich gern beſcheiden, daſs, da ich das Weltganze nach Raum und Zeit nicht überſchaue und auch nicht zu überſchauen brauche, indem ich daraus nicht erſt meine Überzeugung herleiten will, manches mir als unzweckmäſsig vorkommen mag, was doch nach dem Plane des Weltregenten ſeinen beſtimmten guten Zweck haben muſs. Und da dieſer Weltregent ein *heiliges* und *gerechtes* Weſen iſt, welche Eigenſchaften ich aber aus der *bloſsen Naturbetrachtung* nicht erkennen würde, ſo kann ich nun auch inſonderheit das phyſiſche Übel als *Strafe* des moraliſchen Übels in der Welt betrachten, eine Betrachtungsart, die ſo alt, als das Menſchengeſchlecht, iſt, ſich wenigſtens in den älteſten Urkunden ſeiner Geſchichte findet, und welche man in neuern Zeiten bloſs aus Miſsverſtande und um ihrer falſchen Anwendung willen als Vorurtheil und Aberglaube verſchrien hat.*) Auf dieſe Weiſe geht

*) In der Moſaiſchen Urgeſchichte (Geneſ. 16—19) werden den erſten Menſchen von der Gottheit Dinge als Strafen

alſo die *Phyſikotheologie* oder die natürliche Gotteslehre, die in ſich ſelbſt durch bloſse Spekulazion keine Haltung hat, ganz ungezwungen aus der *Ethikotheologie* oder der moraliſchen Gotteslehre hervor, und bekommt erſt durch dieſe eine ſichere Stütze. Daher konnte ein mit der Philoſophie nicht unbekannter heiliger Schriftſteller mit Rechte ſagen: »Gottes unſichtbares Weſen, d. i. ſeine ewige Kraft und Gottheit wird erſehen, ſo man das wahrnimmt an den Werken, nämlich an der

---

ihrer Vergehung angekündigt, welche ſich aus der natürlichen Beſchaffenheit des Menſchen und ſeinem Verhältniſſe zur Aufsenwelt von ſelbſt zu ergeben ſcheinen, z. B. die Schmerzen der Schwangerſchaft und Geburt, die Unterwürfigkeit des Weibes unter den Willen des Mannes, die mühſame Bearbeitung des Erdbodens, um ihm Nahrungsmittel abzugewinnen, und endlich ſelbſt der Tod. Die Gegner der Offenbarung, welche ſo oft über Dinge gelpottet haben, an welchen der Spott gerade am allerunzweckmäſsigſten angebracht war, würden hierin gar nichts Anſtöſsiges gefunden haben, wenn ſie jenen moraliſchen Standpunkt, aus welchem das Übel in der Welt betrachtet werden muſs, gehörig ins Auge gefaſst hätten. Findet ſich doch ſelbſt bey heydniſchen Dichtern und Philoſophen, bey jenen in ihren Mythen von den verſchiednen Zeitaltern des Menſchengeſchlechts, bey dieſen in ihren Deutungen dieſer Mythen und anderweiten Räſonnements die Idee, daſs mit dem immer tiefer ins moraliſche Verderben ſinkenden Menſchengeſchlechte auch zur Strafe für die Menſchen die Natur von ihrer urſprünglichen Vollkommenheit, Schönheit und Fruchtbarkeit immer mehr verlohr. Es würde übrigens freylich eine ſal-

Schöpfung der Welt.« *) Und darum konnte auch die *Kritik der reinen Vernunft* (S. 651—655. Aufl. 3.) über das phyſikotheologiſche Argument ſich auf folgende Art erklären: »Dieſer Beweis verdient

---

ſche Anwendung jener Betrachtungsart ſeyn, wenn jemand in einzelnen Fällen darnach verfahren, und z. B. den Unglücklichen als einen beſtraften Verbrecher im Elende verſchmachten laſſen wollte. Denn die Pflicht gebietet, zu helfen, wo man kann, das Urtheil aber über Verdienſt und Schuld und über die angemeſſene Vergeltung von beydem dem Herzenskündiger und Weltregenten zu überlaſſen, der die ganze ewige Dauer des Menſchen mit einem Blicke überſieht, und alſo Glück und Unglück in dieſer ganzen unendlichen Periode nach ſeinen anderweiten Abſichten vertheilen kann. Wir betrachten blofs das phyſiſche Übel *überhaupt* als Strafe des moraliſchen Übels *überhaupt*, weil es ſo der *moraliſchen* Weltordnung gemäſs iſt. Vergl. KANT's *Religion innerhalb der Gränzen der bloſsen Vernunft*. S. 90. Anm. *) Aufl. 1.

*) Dieſer Ausſpruch des Apoſtels *Paulus* (Röm. 1, 19.) iſt ſelbſt in *rein philoſophiſcher* Hinſicht merkwürdig. Durch ihn wird nämlich der *Supernaturaliſm*, der die Überzeugung vom Daſeyn Gottes *nur durch Offenbarung* für möglich hält, *in ſeinem eignen Grunde erſchüttert*, oder *durch ſich ſelbſt widerlegt*. Denn die Offenbarung behauptet ja hier ſelbſt das gerade Gegentheil, ſo wie ſie auch daſſelbe anderwärts in Anſehung der moraliſchen Geſetze behauptet, als welche ſich auch bey dem Heyden durch ſein bloſses Gewiſſen ankündigten, ſo daſs er gar keine Entſchuldigung habe. Es iſt dies vielleicht der einzige Fall, wo man eine philoſophiſche Behauptung *ſelbſt in der Philoſophie* aus der Schrift widerlegen kann,

jederzeit *mit Achtung* genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem

---

da sonst in dieser Wissenschaft alles aus Vernunftprinzipien verhandelt werden muss. Jenem Paulinischen Ausspruche ist aber der *Kritizism* gar nicht entgegen, weil dieser nicht läugnet, dass die sichtbare Schöpfung die menschliche Vernunft auf die unsichtbare Gottheit hinweise. Dies gibt auch Hr. Seiler, ein ächtchristlicher Theologe, zu, indem er selbst in der 1. Abtheil. seiner Schrift *über die göttlichen Offenbarungen*, der Kritik seinen Beyfall gibt, und behauptet, Gott führe den Menschen zu einem *vernünftigen Glauben an seine Existenz*, obschon nicht zum *Wissen* und nicht durch *theoretische Demonstrazionen*, jedoch zu einem *Glauben*, der auf *vernünftigen Gründen* beruht. Und hierin urtheilt er ganz richtig. Die Offenbarung verbindet nämlich Religion und Moral genau miteinander, so innig, als sie selbst im menschlichen Gemüthe verbunden sind. Da sie aber kein philosophisches Lehrgebäude aufstellt, so entscheidet sie die Frage gar nicht, ob die Religion aus der Moral, oder die Moral aus der Religion in wissenschaftlicher Hinsicht abgeleitet werden müsse. Diese Frage interessirt den Christen, als solchen, gar nicht, und darum wirft die Offenbarung diese Frage, die blos der philosophirenden Vernunft angehört, gar nicht auf. Eine Philosophie mag sie also beantworten, wie sie will, so widerspricht sie der Offenbarung in keinem von beyden Fällen eben so wenig, als man sagen kann, dass sie in einem von beyden mit ihr übereinstimme. Die Kritik nimmt das Erste an, nämlich, dass die Religion aus der Moral entspringe, dass also die eigentliche Religionslehre, wieferne sie auf blosen Ver-

ſein Daſeyn hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Abſichten dahin, wo ſie unſre Beobachtung nicht von ſelbſt entdeckt

---

nunftprinzipien erbaut werden ſoll, nicht in den theoretiſchen, ſondern in den praktiſchen Theil der Philoſophie gehöre. Sollte ſie nun auch hierin irren, ſo widerſpricht ſie damit doch nicht der Offenbarung, weil dieſe nichts über jene Frage entſchieden, noch weniger beſtimmt hat, welche Beweiskraft in dem phyſikotheologiſchen Argumente liege, und in welchem Verhältniſſe es zu dem moraliſchen Argumente ſtehe, das die Kritik als dasjenige aufgeſtellt hat, welches zunächſt die Überzeugung von der Gottheit begründe, ſo daſs das phyſikotheologiſche Argument kein apodiktiſche Gewiſsheit bewürkendes, ſondern ein den moraliſchen Glauben unterſtützendes und belebendes Räſonnement ſey, welches alle Achtung und Empfehlung verdiene, wie wir ſogleich mit den eignen Worten der Kritik belegen werden. Zum Überfluſſe bemerken wir nur noch, daſs man nicht glauben dürfe, als wenn der Apoſtel durch den Ausdruck: *erſehen* (καθοραται), eine *anſchauende* Erkenntniſs andeuten wollte, woraus dann folgte, daſs die Überzeugung vom Daſeyn Gottes kein *Glauben*, ſondern ein *Wiſſen* ſey. Denn der Apoſtel dachte beym Gebrauche dieſes Wortes gewiſs nicht an die philoſophiſche Kunſtſprache, am allerwenigſten an die kritiſche, ſondern er brauchte das Wort von der Erkenntniſs oder Überzeugung überhaupt. Dieſs ſieht man offenbar daraus, weil er ſagt: *Das Unſichtbare wird erſehen* (τα αοραται καθοραται). Nun kann man aber das *Unſichtbare* eben darum, weil es *unſichtbar, überſinnlich* iſt, nicht im eigentlichen Verſtande *ſehen, ſinnlich wahrnehmen;* ſondern man kann nur vom Sichtbaren auf das Unſichtbare *ſchlieſsen.* Hätte der

hätte, und erweitert unsre Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Prinzip aufser der Natur ist. Diese Kenntnisse würken aber wieder auf ihre *Ursache*, nämlich *die veran-*

Apostel seine Worte im eigentlichen oder gar im neuesten philosophischen Sinne genommen, so enthielten seine Worte aufser dem eben angeführten Widerspruche noch einen andern. Denn er nennt diese αοραια gleich darauf auch νοουμενα. Nun stehen nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie die *Noumene* den *Phänomenen* entgegen, und können gar nicht *erkannt* werden. Also hätte der Apostel auch von den *Noumenen* behauptet, dafs sie *angeschauet* werden könnten, welches ein eben so offenbarer Widerspruch wäre, als der Begriff eines *eckigten Zirkels*. Das *Unsichtbare* wird *ersehen* heifst demnach hier weiter nichts, als wir sind von dessen Daseyn überzeugt, oder auch, unsre Überzeugung davon wird bestätigt durch die sinnliche Wahrnehmung. Auf den letzten philosophisch gültigen Grund dieser Überzeugung, auf das eigentliche Verhältnifs des Sichtbaren zum Unsichtbaren läfst er sich gar nicht ein, und brauchte sich als christlicher Religionslehrer darauf auch nicht einzulassen, so wenig, als es heutzutage ein verständiger Religionslehrer thun wird, wenn er vor dem Volke redet, und durch Darstellung der Werke Gottes seine Zuhörer auf den unsichtbaren Urheber derselben aufmerksam zu machen sucht. Dem Philosophen aber, als solchem, mufs es erlaubt seyn, die Gründe seiner Überzeugungen aufzusuchen, wo er will. Wenn er die Wahrheit: *Es ist ein Gott*, selbst unangetastet läfst, so stimmt er schon in Rücksicht des Fundaments aller Religion mit der Offenbarung vollkommen überein. Wie er dieses Fundament, das nach dem Geständnisse der meisten Theologen die Schrift eigentlich

laſſende Idee, zurück, und *vermehren den Glauben an einen höchſten Urheber* bis zu einer *unwiderſtehlichen Überzeugung*.*) Es würde daher nicht allein troſtlos, ſondern auch ganz umſonſt

---

bloſs vorausſetzt, und als Überzeugung des gemeinen Verſtandes in ihrem populären Religionsunterrichte mit Rechte voraussetzen kann, *philoſophiſch* weiter begründen will, ob durch theoretiſche oder praktiſche Vernunftgründe, und ob er die einen vorausſchickt und die andern zur weitern Beſtätigung folgen läſst, das muſs ihm völlig frey ſtehen, weil ohne diese Freyheit es gar keine philoſophirende Vernunft geben kann. Übrigens iſt es bekannt, daſs die Schrift ſelbſt das Wort *Glaube* ganz eigenthümlich von der religiöſen Überzeugung braucht, und ſogar den mit dieſem Worte zu verbindenden Begriff auf eine Art erklärt und beſtimmt, welche der Kritik ganz gemäſs iſt. *»Der Glaube* — ſagt ſie — *iſt eine gewiſſe Zuverſicht deſſen, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht ſiehet«* (wovon man alſo keine theoretiſche Kenntniſs, keine objektive Einſicht hat). *Ebr.* 11, 1. Vergleicht man hiermit die oben angeführten Erklärungen der Kritik vom Glauben, ſo erhellet die Einſtimmung von ſelbſt.

*) Zur Erläuterung deſſen kann noch folgende ſchöne und kräftige Stelle aus Kant's *Religion innerhalb der Gränzen der bloſsen Vernunft* (S. 289. Aufl. 1.) dienen: »Die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinſten Dingen und ihrer Majeſtät im Groſsen, ſo wie ſie zwar ſchon von jeher von Menſchen hat erkannt werden können, in neuern Zeiten aber zum höchſten Bewundern eweitert worden iſt, hat eine ſolche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahin ſinkende, den Menſchen gleichſam in ſeinen eigenen Augen

ſeyn, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende, obzwar nur empiriſche, Beweisgründe unabläſſig gehoben wird, kann durch keine Zweifel ſubtiler abgezogener Spekulazion ſo niedergedrückt werden, daſs ſie nicht aus jeder grübleriſchen Unentſchloſſenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Majeſtät des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſollte, um ſich von Gröſse zu Gröſse bis zur allerhöchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum oberſten und unbedingten Urheber zu erheben. Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäſsigkeit und Nützlichkeit dieſes Verfahrens nichts einzuwenden, ſondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, ſo können wir darum doch die Anſprüche nicht billigen, welche dieſe Beweisart auf *apodiktiſche Gewiſsheit* und auf einen gar keiner *Gunſt* oder *fremden Unterſtützung* bedürftigen Beyfall machen möchte, und es kann der *guten Sache* keineswegs ſchaden, die *dogmatiſche Sprache eines hohnſprechenden Ver-*

---

vernichtende Stimmung (die man *Anbetung* nennt) zu verſetzen, ſondern es iſt auch, in Rückſicht auf ſeine eigne moraliſche Beſtimmung, darin eine ſo ſeelenerhebende Kraft, daſs dagegen Worte, wie leerer Schall, verſchwinden müſſen, weil das Gefühl aus einer ſolchen Anſchauung unausſprechlich iſt.«

nünftlers auf den Ton der Mäfsigung und Befcheidenheit, *eines zur Beruhigung hinreichenden*, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden, *Glaubens*, herabzuftimmen.« — Aus allem diefen ergibt fich nun endlich

6.) von felbft, was der oben bereits angeführte Satz der Kritik fagen wolle: *Das Dafeyn Gottes könne nicht bewiefen werden.* Man fieht nämlich leicht ein, dafs hier alles auf den Begriff ankommt, den man mit dem Worte: *Beweifen*, zu verbinden hat. Die Kritik nimmt diefs Wort im rein etymologifchen Sinne, in welchem es freylich der unbeftimmte gemeine Sprachgebrauch nicht zu nehmen pflegt. Nach dem gemeinen Sprachgebrauche heifst *beweifen* foviel, als *probare*, d. i. die Gründe feiner Überzeugung überhaupt darlegen, fich über das, was man für wahr hält, durch gültige Gründe rechtfertigen. In diefem Sinne kann alfo die Kritik unmöglich behaupten, dafs fich das Dafeyn Gottes nicht beweifen laffe. Denn fie felbft hat ja das moralifche Argument als einen gültigen Überzeugungsgrund vom Dafeyn Gottes aufgeftellt. Aber nach dem etymologifchen Sinne, den die Kritik angenommen hat, heifst *beweifen* foviel, als *demonftrare*, d. i. die Gründe feiner Überzeugung anfchauend darlegen, fich über das, was man für wahr hält, durch intuitive Gründe rechtfertigen. Daher fagt auch die Kritik, dafs fogar

in der *ganzen Philosophie* keine *Demonstrazionen* möglich seyen, mithin in diesem Felde der menschlichen Erkenntnifs nichts *bewiesen* werden könne. Nun hält aber die Kritik ihre eignen Philosopheme für ausgemachte Wahrheiten, und verwirft den *Skeptizism*, als eine unzulängliche und ungültige Art zu philosophiren; also mufs ja wohl das Wort: *beweisen*, hier in einem ganz andern, als dem gewöhnlichen Sinne genommen werden; denn sonst gäbe die Kritik eben dadurch zu verstehen, dafs ihre Behauptungen nichts als grundlose Hirngespinnste seyen, welches sie doch wohl nicht von sich selbst behaupten wird. So wie die Kritik behauptet, dafs nur die mathematischen Erklärungen *Definizionen* genannt zu werden verdienten, so verdienten auch nur die mathematischen Überzeugungsbegründungen *Demonstrazionen* oder *Beweise* genannt zu werden.*) Dafs sich nun das Daseyn Gottes nicht nach mathematischer Art darthun, dafs es sich nicht demonstriren lasse, wie der Satz: Die drey Winkel eines geradlinigten Triangels sind zwey rechten gleich, oder: Das Quadrat der Hypotenuse eines rechtwinklichen Triangels ist den Quadraten der Katheden gleich, erhellet schon daraus, weil man dann über das Daseyn Gottes, so wenig als über diese Sätze,

*) S. Kant's *Kritik der reinen Vernunft*. S. 755 und 762. Aufl. 3.

jemals würde geſtritten haben. Es erhellet aber ſofort auch aus der Natur einer mathematiſchen Argumentazion. Denn in der Mathematik deduzirt man die Wahrheit jener Sätze nicht aus den *bloſsen Begriffen* eines Triangels, einer geraden Linie, eines Winkels, einer Dreyecksſeite, eines Quadrats, u. ſ. w., ſondern aus der reinen *Anſchauung*, welche die Einbildungskraft jenen Begriffen gemäſs hervorbringt, oder, wie es die Kritik ausdrückt, aus der *Konſtrukzion der Begriffe*. Wer kann aber den Begriff der *Gottheit* konſtruiren, wer dieſem Begriffe eine entſprechende Anſchauung *a priori* unterlegen? *A poſteriori* aber kann man noch weniger eine ſolche Anſchauung nachweiſen, die dem Begriffe eines allerrealeſten Weſens entſpräche; denn niemand hat Gott je geſehen. Alſo läſst ſich von der Gottheit auch keine *empiriſche Demonſtrazion* geben, wie etwa der Anatom den Bau des menſchlichen Körpers, oder der Botaniker die Beſchaffenheit einer Pflanze *demonſtrirt*.

Ob übrigens die Kritik in jeder Hinſicht recht daran gethan habe, daſs ſie das Wort: *beweiſen*, in dem ſtrengen etymologiſchen Sinne genommen, und den gemeinen ſowohl, als bisherigen philoſophiſchen Sprachgebrauch hierin verlaſſen hat, iſt eine andre Frage, die ich freylich nicht geradehin bejahen möchte, eben darum, weil dieſe Abweichung vom gemeinen und bisherigen philoſophiſchen

schen Sprachgebrauche in einer solchen Sache gefährliche Missverständnisse veranlassen mus-te. Jedermann sagt, dass ein gewisser allgemeiner Satz *bewiesen* oder *erwiesen* sey, wenn jemand die Gründe seiner Überzeugung von dessen Wahrheit so dargelegt hat, dass man ihm vernünftiger Weise seinen Beyfall nicht versagen kann, dies mag nun geschehen seyn *aus bloßen Begriffen* (*diskursiv*, *philosophisch*), oder *aus Konstruktion der Begriffe* (*intuitiv*, *mathematisch*), obgleich im erstern Falle eigentlich nichts *gewiesen* (*monstrirt*) wird. Die Etymologie kommt hier, wie bey allen Wörtern, welche von sinnlichen Gegenständen auf Verstandesbegriffe übertragen worden sind, gar nicht in Anschlag. Wir brauchen die Wörter: *vorstellen*, *verstehen*, *begreifen*, *erklären*, *beyfallen*, u. s. w., ohne im mindesten daran zu denken, dass sie ursprünglich auf etwas Sinnliches zurückweisen, was nur angeschaut oder empfunden werden kann. Da nun die Philosophie, wenn sie ihre ganze Bestimmung erfüllen und nicht blos eine *Wissenschaftslehre*, sondern auch eine *Weisheitslehre* seyn soll, nicht eine blose *Schulweisheit* bleiben darf, sondern eine *Weltweisheit* (im edleren Sinne des Wortes, nicht in dem mönchischen einer *profanen Weisheit*, *sapientia saecularis*) werden muss: so sollte man sich hüten, *in der Schule* (esoterisch) Behauptungen aufzustellen, die, wenn sie *ausser der Schule* (exo-

terisch), wo man den eigenthümlichen Sprachgebrauch der Schule nicht kennt, bekannt werden, die Schule beym Publikum in Miskredit bringen müssen. Wir glauben also, dass es den kritischen Philosophen, weder für ihre Wissenschaft, noch für ihre Person, Nachtheil bringen würde, wenn sie in diesem Punkte den Sprachgebrauch ihres Meisters aufgäben, und den für die Welt unläugbar anstösigen Satz: *Das Daseyn Gottes kann nicht bewiesen werden*, weder *in* noch *ausser* der Schule jemals wieder hören liessen, da sie den wahren wissenschaftlichen Gehalt dieses Satzes anders andeuten können.*) Auch halten wir dafür, dass dieses nicht bloss ihre eigene Reputazion beym Publikum, und das öffentliche Interesse ihrer Wissenschaft, sondern selbst die Pflicht heische. Denn

*) Wenn man die Beweise in *theoretische* und *praktische* (oder *moralische*), und die erstern wieder in *apodiktische* und *wahrscheinliche* eintheilt, und dann sagt: Das Daseyn Gottes kann nicht *theoretisch*, sondern es muss *praktisch* (oder *moralisch*) bewiesen werden, weil *apodiktische Gewissheit* in Ansehung jener Wahrheit nicht *erreichbar*, und blosse *Wahrscheinlichkeit* nicht *befriedigend* für die Vernunft ist: so ist einerseits das *wissenschaftliche Interesse* durch *Bestimmtheit der Begriffe* gesichert, und andrerseits aller *Anstoss für den gemeinen Verstand* vermieden. Denn dieser ist beruhigt, wenn er nur hört, dass es einen Beweis für dasjenige gibt, wovon er unabhängig vom philosophischen Räsonnement schon für sich überzeugt ist. Es kann dann nur die *philosophirende Vernunft derjenigen Philosophen*, welche das Daseyn Gottes *theo-*

obgleich der Streit über diesen Satz, wenn die eine Partey das Wort: beweisen, in diesem, die andre in jenem Sinne nimmt, ein blosses *Wortgezänk* ist, und das Publikum, das einem solchen Streite der Philosophen zusieht, auf jede das bekannte Sittensprüchlein: Der Klügste gibt zuerst nach, anwenden kann, so kann es doch in diesem Falle mit vollem Rechte das Nachgeben den kritischen Philosophen ausschliessend zur Pflicht machen, weil diese durch ihre Abweichung vom Sprachgebrauche den Streit zuerst veranlasst, und eben dadurch, obwohl ohne alle böse Absicht, der Welt ein Ärgernifs gegeben haben, das sie je eher je lieber wieder gut zu machen suchen müssen. *)

---

retisch beweisen zu können vorgeben, Anstofs an jener Behauptung nehmen. Aus einem solchen Anstofse ist aber weiter nichts zu machen. Denn die philosophirende Vernunft in andern Philosophen nimmt auch an *diesem letzten Vorgeben* Anstofs. Beyde Theile heben also mit einander auf, und der Lärm, der über diesen wechselseitigen Anstofs entstehen möchte, verhallt innerhalb den Wänden der Schule; oder wenn er ja auch ausserhalb denselben laut wird, so weifs das Publikum schon, dafs sich die Philosophen, wie alle Gelehrten, kraft ihres Amtes und Berufes streiten müssen, und dafs man ihnen dieses nicht verwehren darf, wenn das Publikum aus diesem Streite einigen Vortheil ziehen will.

*) Der Gerechtigkeit halber mufs jedoch bemerkt werden, dafs der Stifter der kritischen Schule, den quästionirten

Dem sey indessen, wie ihm wolle, so erhellet doch aus allem bisher Gesagten so viel, dass man der kritischen Philosophie in Ansehung des ersten Punktes, den man nach der zu Anfange dieses Abschnitts aufgestellten Eintheilung bey Beurtheilung ihres Verhältnisses zum Christenthume zu erwägen hat, keinen gegründeten Vorwurf machen kann, da nach den Grundsätzen derselben die *natürliche* oder *rein vernünftige religiöse Überzeugung* als *allgemeingültig* oder *probehältig* nicht blofs zugelassen wird, sondern auch mit ihrem ganzen Systeme so innig und genau zusammenhangt, dass dieses ohne jene gar keine *Haltung* und *Vollendung* haben würde.

Es wird aber auch durch die kritische Philosophie die Religion überhaupt oder die allgemeine religiöse Überzeugung auf eine Art begründet, dass eben dadurch die *Möglichkeit*, *Wünschenswürdig-*

Satz, so viel mir bekannt ist, nie so geradehin aufgestellt, sondern immer die Ausdrücke: *theoretisch*, *spekulativ*, *apodiktisch*, *objektiv*, beygesetzt hat, vermuthlich um dem Missverständnisse und daher zu besorgenden Ärgernisse sogleich vorzubeugen. Nur einige seiner Schüler und einige seiner Gegner — die Einen vielleicht aus einer kleinen Paradoxiesucht, die Andern vielleicht aus einer kleinen Verketzerungssucht — haben jenen Satz so *nackend* hingestellt, dass der gemeine Verstand aus einer ihn sehr wohl kleidenden Verschämtheit die Augen niederschlagen oder abwenden musste.

keit und *Glaubwürdigkeit* der *geoffenbarten Religion*, als welches das Zweyte war, worauf wir bey Beurtheilung des Verhältnisses jener Philosophie zum Christenthume zu sehen haben, gegen die Angriffe des Zweifels und Unglaubens hinlänglich gesichert wird. Dies wird sich aus dem Bisherigen von selbst ergeben, wenn wir vorerst den *Offenbarungsbegriff* etwas genauer entwickelt und bestimmt haben.

Der Begriff der *Offenbarung* ist ein Begriff, der die philosophirende Vernunft, wenn sie blos spekulirt oder nach theoretischen Erkenntnissprinzipien räsonnirt, ohne das praktische Interesse des menschlichen Gemüths zu beherzigen, nothwendig befremden muss. Da es nun immer ein Hauptfehler der Philosophen gewesen ist, dass sie blos spekulirt haben*), so ist es sehr begreiflich, dass

*) Wenn auch die Kritik weiter gar kein Verdienst hätte, als dieses, dass sie diesen Fehler der bisherigen Philosophie aufgedeckt und den Philosophen das *praktische Interesse des menschlichen Gemüths* ans Herz gelegt hat, so würde sie schon dadurch verdienen, dass man von ihr sagte, sie mache *Epoche* in der Geschichte der Philosophie und der Menschheit. Man kann daher den *Geist* dieser Philosophie nicht besser und treffender charakterisiren, als durch folgende Worte ihres Stifters: »*Spekulative Einschränkung* der reinen Vernunft und *praktische Erweiterung* derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige *Verhältnis der Gleichheit*, worin Vernunft überhaupt *zweckmäßig* gebraucht werden kann, und dieses Beyspiel be-

jener Begriff dieſer bloſs ſpekulirenden Vernunft der Philoſophen anſtöſsig ſeyn, daſs eben dieſe Vernunft ſich ſträuben muſste, einem Begriffe Realität zuzugeſtehen, den ſie nach ihrer Art zu philoſophiren für nichts anders, als für Erdichtung, halten konnte. Jedermann denkt ſich nämlich bey der Offenbarung etwas *Übernatürliches*, indem

---

weiſet beſſer, als ſonſt eines, daſs der Weg zur *Weisheit*, wenn er geſichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden ſoll, bey uns Menſchen unvermeidlich durch die *Wiſſenſchaft* durchgehen müſſe, wovon man aber, daſs dieſe zu jenem Ziele führe, nur *nach Vollendung derſelben* überzeugt werden kann.« S. *Krit. d. pr. Vern.* S. 255. Aufl. 2. Wir finden in der ganzen Geſchichte der Philoſophie nichts ähnliches als die Bemühungen des *Sokrates*, von welchem es ſchon *Cicero* in einer bekannten Stelle rühmt, daſs er durch Verlaſſung der Spekulazion, welcher die Philoſophen vor ihm ganz und gar ergeben waren, ſein Augenmerk hauptſächlich auf das *Praktiſche* richtete, und die Philoſophie in das praktiſche Leben ſelbſt einführte, *Acadd. quaeſt.* 1, 4. Nur als *praktiſcher* Philoſoph konnte Sokrates auf den Namen eines *Philoſophen* Anſpruch machen; als *ſpekulativer* Philoſoph iſt er von gar keiner Bedeutung. Aber eben darum, weil er die Spekulazion ganz vernachläſsigte (*Xenoph. Memor.* 1, 1. 4. 7.) und inſonderheit die ſpekulative Einſchränkung der reinen Vernunft vergaſs, weil er das Ziel der *Weisheit* nicht durch den Weg der *Wiſſenſchaft* ſuchte, entfernten ſich die folgenden Generazionen der Philoſophen von jenem Ziele immer mehr und mehr, und ergaben ſich wieder der bloſſen Spekulazion, wiewohl noch auf einigen Schulen der Geiſt des Sokrates ruhte, ſo daſs ſie wenigſtens über das

er auf eine gewiſſe Erſcheinung, auf etwas in der Erfahrung Gegebenes, als Wirkung, etwas Anderes, was gar nicht erſcheinen, durch keine Erfahrung gegeben ſeyn kann, als Urſache, bezieht. Alle Gefühle, Vorſtellungen und Gedanken des menſchlichen Gemüths ſind Erſcheinungen des innern Sinnes; ſie ſind alſo Gegenſtände der Erfah-

---

Praktiſche ſpekulirten. Vergl. *Chriſt. Friedr. Liebeg. Simon de Socratis in philoſophiam meritis rite aeſtimandis.* Wittenb. 1797. 4. Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie, welche als eine ſyſtematiſche Philoſophie zunächſt vor der kritiſchen herging, war ganz und gar *ſpekulativ*. Sie konnte aber eben darum unmöglich ihr Anſehen lange behaupten. Denn bloſse Spekulazion befriedigt die philoſophirende Vernunft nimmer, und führt endlich die beſten Köpfe zum Skeptizism, wo die philoſophirende Vernunft aus Verzweiflung über das Miſslingen und das Unbefriedigende aller Verſuche der bloſsen Spekulazion zuletzt auf alle Befriedigung ihrer ſelbſt Verzicht leiſtet, weil ſie, und zwar nicht mit Unrecht, behauptet, daſs es ihr auf dieſem Wege nie gelingen werde, mit ſich ſelbſt einig zu werden. Das groſse Thema alſo, welches die Kritik der Vernunft bearbeitet hat, iſt: *ſpekulative Einſchränkung* und *praktiſche Erweiterung* der Vernunft, und nur von dieſer Seite betrachtet kann ſie richtig beurtheilt werden, und ſich demjenigen empfehlen, der von reinem Intereſſe für das *Wahre* und *Gute* beſeelt wird. Nur ſo kann dasjenige wieder *vereinigt* werden, was die Kritik nothwendig *trennen* muſste, um das Ziel der *Weisheit* durch den Weg der *Wiſſenſchaft* zu erringen. Denn alles wiſſenſchaftliche Studium trennt vorerſt, um hernach, wenn die Wiſſenſchaft ſelbſt vollendet iſt, das Getrennte wieder vereinigt beyſammen zu haben.

rung, gehören als ſolche zur Sinnenwelt, und entſtehen, bilden und entwickeln ſich nach den Geſetzen derſelben. Nun denken wir uns aber, wenn wir von einer *Offenbarung* ſprechen, gewiſſe Gefühle, Vorſtellungen und Gedanken, die in gewiſſen Menſchen urſprünglich angetroffen, und hernach von denſelben andern Menſchen durch Sprache oder Schrift mitgetheilt wurden, als nicht entſtanden, gebildet und entwickelt nach Geſetzen der Sinnenwelt, ſondern urſprünglich als *unmittelbar durch die Gottheit* im menſchlichen Gemüthe hervorgebracht. Die Gottheit ſelbſt aber iſt keine Erſcheinung, weder des äuſsern noch des innern Sinnes (nur der Gedanke an die Gottheit iſt eine Erſcheinung des letzten); ſie iſt alſo kein Gegenſtand der Erfahrung, gehört nicht zur Sinnenwelt; ſondern ſie iſt ein Weſen, das bloſs durch Vernunftideen gedacht, und von der Vernunft in eine andre Ordnung der Dinge, in eine intelligible Welt verſetzt wird. Der *Offenbarungsbegriff* drückt alſo eine *Beziehung von etwas beſtimmtem Sinnlichen auf das Überſinnliche* aus, und da die Geſetze der Sinnenwelt *Natur*-Geſetze ſind, ſo deutet jener Begriff ganz unläugbar auf etwas *Übernatürliches*, abſichtlich und unmittelbar von der Gottheit Gewürktes hin.*)

*) Es iſt eine bloſse Übertragung der eigentlichen Bedeutung eines Wortes auf einen ganz andern Gegenſtand, wenn

Hieraus ſieht man leicht ein, daſs der Offenbarungsbegriff kein *Erfahrungsbegriff* iſt; denn wie ſollte durch ſinnliche Wahrnehmung irgend eine Würkung der Gottheit, als eine ſolche, von uns erkannt werden. Er iſt aber auch kein *reiner Vernunftbegriff*; denn die bloſse Vernunft kann bey ihren Spekulazionen nicht auf die Idee einer in der Sinnenwelt erſcheinenden unmittelbaren Würkung der Gottheit kommen, noch viel weniger *a priori* beweiſen, daſs irgend eine gegebene

---

man von einer *natürlichen* oder *mittelbaren* Offenbarung ſpricht. Wenn Offenbarung irgend etwas ſeyn ſoll, ſo muſs ſie durch die obigen Merkmale gedacht werden. Auf dem natürlichen Wege, nach den Geſetzen und durch die Kräfte der Natur wird uns nichts *geoffenbart*, ſondern es entſtehen, bilden und entwickeln ſich unſre Gefühle, Vorſtellungen und Gedanken von ſelbſt auf Veranlaſſung äuſserer Gegenſtände. Wollte ich mir nun die Gottheit zwar abſichtlich, aber durch Mittelurſachen, welche der Natur gemäſs würken, jene Erſcheinungen des innern Sinnes hervorbringend denken, welches die Vertheidiger der mittelbaren Offenbarung thun, um der Nachfrage nach dem eigentlichen Urſprunge der Offenbarung auszuweichen: ſo würde ich dadurch den Erklärungsgrund des Geoffenbarten aus dem Übernatürlichen nicht *verlaſſen*, ſondern ihn bloſs weiter *hinausſchieben*, ohne auf dieſe Art das Intereſſe der *bloſs ſpekulirenden* Vernunft würklich befriedigt zu haben. Denn dieſe will *alles* durch Natur erklärt wiſſen, und verſtattet *gar keine* Berufung auf das Überſinnliche, weil ſie von dieſem keine *theoretiſche Erkenntniſs*, keine *objektive Einſicht* hat. Es erhellet dieſs noch deutlicher aus folgender Betrachtung: Wenn man

Erſcheinung dieſer Idee entſpreche, mithin dieſe Idee Realität habe. Was iſt denn nun ſonſt jener Begriff? Er iſt nichts anders, als eine Vorſtellung, welche die *Urtheilskraft* bildet, wenn ſie über gewiſſe durch Erfahrung gegebene moraliſch-religiöſe Belehrungen im Verhältniſſe derſelben zu den moraliſchen-religiöſen Bedürfniſſen der menſchlichen Natur, wie ſich ſelbige durch Erfahrung zu erkennen geben, *reflektirt*. Er iſt alſo ein *praktiſcher Reflexionsbegriff*, durch welchen die Zweck-

---

die Bibel als ein Buch anſieht, welches Offenbarungen Gottes an die Menſchen enthält, ſo werden uns *jetzt* dieſe Offenbarungen auf einem ganz natürlichen Wege, nämlich durch dieſes Buch und den darauf gegründeten Religionsunterricht, zu Theil, ſo wie auch das Buch ſelbſt, als bloſſes Buch, auf eben dieſem Wege, nämlich durch Aufſchreiben, Abſchreiben, Sammeln der einzelnen Theile und Drucken des Ganzen, zu uns gekommen iſt. Gleichwohl nennt der, welcher die Bibel als Quelle ſeiner moraliſch-religiöſen Erkenntniſſe anſieht, dieſe Erkenntniſſe *(objektiv) geoffenbart*, ungeachtet ſie *nicht ihm (ſubjektiv)* geoffenbart ſind, weil ſie ohne vorhergegangene Offenbarung ihm nicht durch ſolche natürliche Mittel hätten zu Theil werden können. Alſo kann uns in dieſem Falle ſelbſt das unläugbare Daſeyn von Mittelurſachen nicht von der Nachfrage nach dem überſinnlichen Grunde ihrer Kauſalität befreyen, geſchweige denn, wenn wir dergleichen Mittelurſachen bey den erſten Lehrern der geoffenbarten Religion nur beliebig annehmen, um jener Nachfrage, die der bloſs ſpekulirenden Vernunft ſo läſtig iſt, auszuweichen. Die Unterſcheidung der *mittelbaren* und *unmittelbaren* Offenbarung hat alſo eben ſo wenig Grund,

mäfsigkeit jener Belehrungen zur Befriedigung dieſer Bedürfniſſe ausgeſagt, und eben dieſelben Belehrungen um dieſer Zweckmäſsigkeit willen auf den moraliſchen Regenten der Welt, den höchſten Geſetzgeber der Menſchen und den Gegenſtand aller Religion, als ihren Urheber bezogen werden. Die ganze Theorie von der Offenbarung gehört alſo, wieferne ſie bloſs philoſophiſch iſt, in die *moraliſche Teleologie.* Es wird nämlich in dieſer Theorie vorausgeſetzt — eine Vorausſetzung,

---

als die Unterſcheidung der *natürlichen* und *übernatürlichen*, und man muſs entweder alle *Offenbarung* läugnen, oder zugeben, daſs ſie als etwas *Übernatürliches* beurtheilt werde. Wollte man ja jene Unterſcheidung beybehalten, ſo könnte die Offenbarung bloſs *inſoferne* mittelbar und natürlich heiſsen, als das Geoffenbarte jetzt in einem Buche, das durch natürliche Mittelurſachen zu uns gekommen iſt, angetroffen, und uns durch eben ſolche Urſachen mitgetheilt wird. Auf den *erſten Urſprung* bezogen wird das Geoffenbarte immer als etwas *Übernatürliches, unmittelbar durch Gott Gewürktes* beurtheilt, oder man beurtheilt überall nichts als geoffenbart, und denkt alle moraliſch-religiöſe Erkenntniſs als etwas ganz *Natürliches*. Hr. Seiler urtheilt daher in ſeiner oben angeführten Schrift (Vorer. S. 4.) wieder ganz richtig, daſs die Überzeugung, die Offenbarungen ſeyen als wahre von Gott den erſtern Lehrern mitgetheilte, nicht auf dem gewöhnlichen Wege von ihnen ſelbſt ausgedachte, Erkenntniſſe neuer Wahrheiten anzuſehen und beyzubehalten, der *Grund* ſey, worauf der Glaube an die, von Gott durch Jeſum bekannt gemachte, Religion und an alles Poſitive in derſelben gebauet werden müſſe, wenn ſie anders noch

die bey der Anwendung derſelben auf einen beſtimmten Fall, z. B. auf das Chriſtenthum, durch Thatſachen erhärtet werden muſs, wie hernach geſchehen wird — daſs die Menſchen zu einer gewiſſen Zeit ſich in Rückſicht ihrer moraliſch-religiöſen Denkungsart und Handlungsweiſe in einem Zuſtande der *Unmündigkeit* befanden, wo ſie einer höheren Hülfsleiſtung *bedurften*, um ſich aus dieſem Zuſtande der Unwiſſenheit und Verdorbenheit

---

ferner ſtehen bleiben ſolle. — Hieraus ergibt ſich von ſelbſt, daſs das Räſonnement, welches der Verfaſſer der *Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion* im Br. 6. und 7. über den Offenbarungsbegriff angeſtellt hat, ein durchaus grundloſes, völlig unkritiſches Räſonnement ſey, das nur aus dem Standpunkte der bloſs ſpekulirenden Vernunft (auf welchem ſich der der Kritik damals nur halbkundige Verfaſſer noch befand) begreiflich, aber nach eben demſelben auch unwiderleglich iſt. Da nun der Verfaſſer dieſes Räſonnement, wenn er es gleich erſt auf den Grundſatz der Perfektibilität folgen lieſs, dennoch ſchon bey Aufſtellung, Entwickelung und Begründung deſſelben vor Augen hatte, und eigentlich durch daſſelbe auf dieſen Grundſatz zuerſt geführt wurde: ſo geſteht er hier, ganz frey und ungezwungen, mit aller Offenheit und Aufrichtigkeit, ein, daſs jene Briefe auf einem ungültigen *Fundamente* beruhen, und daher in der *Hauptſache* fehlgehen. *Jeſus* lehrte (davon iſt der Verfaſſer — wie er in der Folge weiter beſtätigen wird — jetzt innig überzeugt) eine *ächte moraliſche Religion*, und da dieſe nur eine *einzige* ſeyn kann, ſo iſt die chriſtliche Religion dem Geiſte nach *abſolut vollkommen*. Was an ihr *perfektibel* genannt werden könnte, bezieht

emporzuheben. *) Ist nun Gott *moralischer Regent der Welt*, so ist er auch *Erzieher des Menschengeschlechts*, und als solcher kann und wird er es demselben an keinem Gute mangeln lassen, wodurch der Endzweck der Welt, Tugend und Glückseeligkeit, auch an den Menschen realisirt werden kann. Ist aber die Offenbarung ein solches Gut, eine solche höhere Unterstützung, so kann und wird auch die auf ihr praktisches Interesse gerichte-

---

sich nur auf ihre Darstellung in gewissen Urkunden, und reduzirt sich blos auf folgende zwey allgemein zugestandne und allgemein bekannte Punkte: 1.) Es kommt in diesen Urkunden vieles *Locale* und *Temporelle* vor, was also nicht zur allgemeinen christlichen Religion, als solcher, gehören kann. 2.) Das, was zur christlichen Religion gehört, ist in diesen Urkunden *unzusammenhangend* und *aphoristisch* vorgetragen, weil der populäre Vortrag keine Dedukzion aus Prinzipien und systematische Anordnung vertrug. Vergl. Reinhard's *System der christlichen Moral*. Einl. §. 12.

*) Ob jener Zustand als *verschuldet* und *zufällig*, oder als *unverschuldet* und *nothwendig* — in dem Begriffe der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, enthalten — gedacht wird, darauf kommt in der Beurtheilung einer gegebenen Belehrung, als göttlichen Offenbarung, nichts an. Das empirische Bedürfniss, worauf sich der Glaube an Offenbarung oder der positive Religionsglaube stützt, mag entstanden seyn, wie es will, wenn nur gezeigt werden kann, dass es da ist oder da war. Es darf also das Merkmal des *Nothwendig- und Unverschuldet-seyns* jener Unmündigkeit nicht in den Begriff der Offenbarung selbst

te Vernunft nichts Befremdliches in der Annahme einer Offenbarung, deren Unmöglichkeit durch keine Spekulazion erweislich ist, finden, wenn etwas da ist, was dem Begriffe und Zwecke einer Offenbarung entspricht. *Offenbarung* ist also diejenige Veranstaltung des moralischen Weltregenten, als Erziehers des Menschengeschlechts, wodurch die Menschen aus dem Zustande der Unmündigkeit vermittelst einer ihrer Fassungskraft und ihrem Bedürfnisse angemessenen ausserordentlichen Belehrung herausgerissen und dem moralischen Endzwecke der Welt entgegen geführt wurden.

Wenn nun nach dem oben angezeigten Prinzipe des Unglaubens in Sachen der Vernunft, dergleichen alles Moralische und Religiöse ist, nichts für wahr gehalten werden darf, als was sich durch

---

mit aufgenommen werden, wie ein sonst sehr scharfsinniger Rezensent der Briefe über die Perfekt. d. geoff. Rel. (s. Jakob's *philoff. Annalen.* S. 151. J. 1795.) gethan hat; sondern dieſs muſs durch anderweite Gründe bestimmt werden, worauf wir uns hier nicht einzulassen brauchen. Dass aber der *positive* Religionsglaube aus einem Bedürfnisse der praktischen Vernunft hervorgeht, wird niemanden befremden, welcher aus dem Obigen sich erinnert, dass selbst der *natürliche* Religionsglaube aus einer solchen Quelle entspringt. Vielmehr wird die eine Theorie durch die andre bestätigt. Zugleich erhellet aber auch, dass niemand den *ersten* Glauben gelten lassen könne, welcher den *letzten* für ungültig hält, wenn er *konsequent* verfahren will.

theoretiſche, objektive Gründe apodiktiſch darthun läſst: ſo müſste es um die Überzeugung, *das Evangelium Jeſu ſey göttliche Weisheit und Wohlthat* — ohne welche Überzeugung in der That niemand auf den Namen eines *guten Chriſten* Anſpruch machen kann — ſehr miſslich ausſehen. Denn wenn man nicht einmal das *Daſeyn* eines moraliſchen Weltregenten auf jene Art darthun kann, welches wir oben zur Genüge bewieſen haben, wie viel weniger wird man irgend eine Erſcheinung, als *Würkung* deſſelben, mithin irgend eine poſitive Religion als *eine von Gott geoffenbarte* auf ſolche Art darthun können. Für die bloſs ſpekulirende Vernunft müſste alſo der Offenbarungsbegriff ein völlig grundloſer, erdichteter Begriff ſeyn. Wenn wir aber durch das Intereſſe am Sittlichguten beſtimmt von dem Daſeyn Gottes, als moraliſchen Weltſchöpfers, überzeugt ſind, mithin aus praktiſchen Gründen an Gott glauben, ſo muſs die Vernunft auch glauben, daſs Gott, als moraliſcher Weltregent, zur Beförderung des Sittlichguten und der mit ihm zuſammenhangenden Glückſeeligkeit in der Welt, als worin eben der Endzweck der praktiſchen Vernunft beſteht, auf alle Art würkſam ſeyn werde. Setzen wir alſo den Fall, daſs ſich die Menſchen zu irgend einer Zeit in Rückſicht ihrer moraliſch-religiöſen Denkungsart und Handlungsweiſe in einem ſolchen Zuſtande der Unmündigkeit befanden, daſs ſie ſich ohne den hö-

heren Beyſtand des moraliſchen Weltregenten, als ihres Erziehers, aus jenem Zuſtande der Unwiſſenheit und Verdorbenheit nicht emporarbeiten konnten: ſo wird die Vernunft es nicht blofs für *möglich*, ſondern ſogar für höchſt *wünſchenswürdig* halten, dafs Gott durch Offenbarung den Menſchen zu Hülfe gekommen ſey, dafs er ihnen das Geſetz der Vernunft, als deſſen Urheber ihn der religiöſe Menſch verehren mufs, nicht blofs ins Herz geſchrieben, ſondern demſelben auch noch eine anderweite Sankzion ertheilt habe, wodurch der gutgeſinnte Menſch für das Sittlichgute noch mehr intereſſirt wird, indem er ſieht, welchen Werth daſſelbe in den Augen des Allerheiligſten habe, und wodurch ſeine Hoffnung, der ſeiner Sittlichkeit angemeſſenen Glückſeeligkeit theilhaftig zu werden, noch mehr belebt wird, indem er durch eine beſtimmte Thatſache überführt wird, wie würkſam Gott zur Beförderung des Weltendzwecks ſey.

Betrachten wir nun den Zuſtand der alten Welt, der Menſchen vor und zu den Zeiten Jeſu, in Hinſicht ihrer moraliſch-religiöſen Denkungsart und Handlungsweiſe, ſo dürfte ſich, ohne erſt die einzelnen Züge weit herzuholen und die Farben abſichtlich recht grell unter einander zu miſchen, ein eben nicht ſehr erfreuliches Gemälde der Menſchheit im Ganzen ergeben. Indeſſen brauchen wir dieſes Gemälde hier nicht erſt zu entwerfen. Man

kann

kann es bey allen den Schriftstellern finden, welche von den frühesten Zeiten der christlichen Kirche an bis auf die unsrigen die Göttlichkeit und Wohlthätigkeit des Christenthums gegen die Angriffe des Zweifels und Unglaubens in Schutz genommen haben; und dem unbefangenen Kenner des Alterthums ist ohnehin dasjenige nicht unbekannt, was über den Aberglauben und die Sittenlosigkeit des grofsen Haufens in der Vorwelt gesagt werden kann. *) Bedenkt man nun noch überdiefs, dafs die Systeme der wenigen Auserwählten, die mit Rechte weise Männer genannt wurden, in Ansehung ihres moralisch-religiösen Theils, bey allem Schöngedachten und Trefflichgesagten, was die dahin gehörigen Schriften des Alterthums enthalten, in ihrer Art fast eben so mangelhaft, unzusammenhangend und widersprechend waren, als der Volksglaube in seiner Art — dafs die meisten dieser Männer nur wenigen Einfluss auf das Volk hatten, und daher der bessere Theil ihrer Lehren immer nur ein ausschliefsendes Erbtheil der Schule

*) Man kann die hierher gehörigen Thatsachen in gedrängter Kürze zusammengestellt und mit hinlänglichen Belegen aus den Schriften des Alterthums versehen finden in meiner frühesten Abhandlung, welche den Titel führt: *Principium, cui religionis christianae auctor doctrinam de moribus superstruxit, ad tempora ejus atque consilia aptissime et maxime accommodate constitutum.* Wittenberg. 1792. 4. pag. 5—23.

blieb *) — dafs überhaupt im Alterthume nur zwey Nazionen angetroffen werden, welche einen hohen Grad von Kultur erreicht hatten — dafs aber diese Kultur hauptsächlich nur ästhetisch und pragmatisch war: so kann man wohl nicht in Abrede seyn, dafs das menschliche Geschlecht im Ganzen in moralisch-religiöser Hinsicht sich in einem solchen Zustande der Unmündigkeit befand, dafs unter solchen Umständen von blofs menschlicher Hülfe für die Veredlung unsers Geschlechts wenig oder nichts zu hoffen war. Wenn nun bey dieser Lage der Sachen ein Mann erschien, der ohne von den Weisen seiner Zeit in die Geheimnisse des menschlichen Wissens eingeweihet zu seyn, eine moralische Religion lehrte, welche sich jedem Menschen von gesundem Verstande und unverdorbenen Herzen so sehr empfiehlt, dafs sie noch jetzt den tiefsinnigsten Denker in Bewunderung und Erstaunen versetzt **) — wenn dieser Mann mit seiner Lehre

*) Auch über diese beyden Punkte enthält die zuletzt genannte Schrift die nöthigen Beweise. S. pag. 28—52.

**) S. Kant's *Kritik der Urtheilskraft.* S. 462. Anmerk. Der Verfasser spricht hier von dem Worte: *Glaube,* und meynt, es scheine bedenklich, wie dieser Ausdruck und diese besondre Idee in die *moralische Philosophie* hineinkomme, da sie allererst mit dem *Christenthume* eingeführt worden. »Aber — setzt er hinzu — das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der gröfsten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit berei-

einen so unbescholtenen Lebenswandel verknüpfte, dass er mit Rechte als ein Muster der Tugend für alle Zeiten, als ein Symbol der Heiligkeit, aufgestellt werden kann — wenn dieser weise und redliche Mann versicherte, er sey von Gott gesandt, und diese seine Aussage mit einem eben so schimpflichen als schmerzhaften Tode bestätigte — wenn sich endlich eine Menge ausserordentlicher von seinem Wollen und Würken theils abhängiger, theils unabhängig scheinender Ereignisse vereinigten, welche, wenn die Menschen in Verbindung mit jenen Umständen über dieselben reflektirten, ebenfalls den Gedanken an eine absichtliche und unmittelbare Würksamkeit Gottes zur Bestätigung der Aussage dieses Mannes veranlassen mussten: so hat wohl der gutgesinnte Freund der christlichen Religion genug Gründe vor sich, um seinen Glauben an dieselbe, *als göttliche Weisheit und Wohlthat*,

---

chert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frey gebilligt, und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.« — Aber warum kam sie nicht von selbst darauf, und warum führte sie dieselben nicht ein? Wie ging es doch zu, dass diese Begriffe und Grundsätze erst in, mit und durch das Christenthum eingeführt worden sind, Begriffe und Grundsätze, welche mit weit grösserem Rechte, als alle noch so erhabnen Lehrsätze der Mathematik und Physik, der Stolz der menschlichen Vernunft genannt werden können?

zu rechtfertigen, und sich derselben als eines Hülfsmittels zur Veredlung seiner moralisch-religiösen Gesinnung zu bedienen. Der gutgesinnte Freund der kritischen Philosophie aber wird ihn wegen seines Glaubens so wenig in Anspruch nehmen, dass er vielmehr selbst, von der Möglichkeit und Wünschenswürdigkeit einer Offenbarung überhaupt überzeugt, dieser Offenbarung um der angeführten Thatsachen willen seinen Beyfall nicht versagen kann; während derjenige Philosoph, der alle Religion nur auf objektive Einsicht oder theoretische Beweise gegründet wissen will, und überall, wo er seinen Beyfall hinwenden soll, apodiktische Gewissheit verlangt, woferne er konsequent ist, mitleidig über den Thoren lächeln muss, der seiner Vernunft von dem Phantome einer Offenbarung Fesseln anlegen lässt.*)

Hierbey könnten wir es in der That schon sein Bewenden haben lassen, um zu beweisen, dass der kritische Philosoph bey aller Konsequenz in seinen Grundsätzen ein *guter Christ* seyn könne. Denn

---

*) Hierbey sey mir noch folgende Bemerkung erlaubt. Es ist eine gemeine aber gleichwohl sehr falsche Meynung, dass der aufgeklärte Denker, welcher nun einmal im Besitze reiner moralischer und religiöser Grundsätze sey, des Glaubens an die Offenbarung und der Offenbarung selbst ganz und gar entbehren könne; gesetzt auch, dass er diese

iſt der Glaube an die chriſtliche Religion, als eine geoffenbarte, vor der Vernunft gerechtfertigt, ſo iſt die Vernunft auch verbunden, die praktiſchen Vorſchriften des Chriſtenthums, als göttliche Geſetze, zu reſpektiren. Indeſſen wird es doch zu unſerem Zwecke nicht undienlich ſeyn, wenn wir hier noch eine kurze Vergleichung der *moraliſchen Vorſchriften*, welche das *Evangelium* einerſeits,

---

Grundſätze der Offenbarung zu verdanken haben ſollte. Was kann uns — ſagt man — die Hülle weiter helfen, wenn wir nur den Kern haben? Es iſt bloſs eine Frage der Spekulazion oder der Geſchichtsforſchung, welches die Quelle der reinen moraliſchen und religiöſen Grundſätze ſey, in deren Beſitze gegenwärtig der aufgeklärtere Theil des Menſchengeſchlechts iſt. Mag man ſie aus der Vernunft oder aus der Offenbarung ableiten, für das praktiſche Intereſſe iſt dieſs alles einerley. — Allein davon abgeſehen, daſs es eine auch des aufgeklärteſten Denkers würdige Unterſuchung ſey, in welcher Hülle ein gewiſſer ſchmackhafter Kern urſprünglich geſteckt habe, aus welcher Quelle gewiſſe heilſame Grundſätze ausgefloſſen ſeyen — davon ferner abgeſehen, daſs auch der aufgeklärteſte Denker mit dankbarer Achtung an dieſe Quelle denken müſſe, daſs er ſich nimmer für berechtigt halten darf, jene Hülle, wie eine andre körperliche Hülle, die man zu weiter nichts brauchen kann, verächtlich wegzuwerfen: ſo behaupten wir, daſs es ſelbſt für das *praktiſche Intereſſe* höchſt wichtig ſey, wie der Denker über jene Frage denke. Der Gedanke an die Offenbarung, als Lehrerinn und Erzieherinn des Menſchengeſchlechts, an das Evangelium Jeſu, als göttliche Weisheit und Wohlthat verſtärkt

1.) die *Achtung gegen das Sittengeſetz*, oder das In-

und die *Kritik* andrerſeits enthält, anſtellen, um nach dem dritten zu Anfange dieſes Abſchnitts aufgeſtellten Poſtulate zu zeigen, daſs man nicht bloſs in Anſehung des *Glaubens*, ſondern auch in Anſehung des *Handelns* als konſequenter Freund jener Philoſophie ein *guter Chriſt* ſeyn könne.

Zwar dürfte es beym erſten Anblicke ſcheinen, als wenn die praktiſchen Vorſchriften des Chriſten-

---

tereſſe das der gutgeſinnte Menſch unmittelbar am Sittlichguten nimmt; denn er wird durch eine *Thatſache* überführt, welchen Werth der höchſte Geſetzgeber auf die gewiſſenhafte Befolgung des Sittengeſetzes lege, da dieſer Geſetzgeber ſelbſt durch Offenbarung, durch Menſchen, die unter der unmittelbaren Leitung ſeines Geiſtes ſtanden, das Sittlichgute unter den Menſchen zu befördern ſuchte. Es wird eben dadurch

2.) das *Vertrauen auf die Verheiſsungen des Geſetzes*, oder die Hoffnung belebt, daſs das Streben des gutgeſinnten Menſchen nach dem Endzwecke der Vernunft nicht vergeblich ſeyn, daſs er eines ſeinem Wohlverhalten angemeſſenen Wohlſeyns in der ganzen Dauer ſeines Daſeyns theilhaftig werden werde. Denn er wird wieder durch eine *Thatſache* überführt, daſs die Fürſehung würklich zur Realiſirung jenes Endzwecks würkſam ſey, daſs alſo ſein reinvernünftiger religiöſer Glaube Grund habe, welcher dann wieder auf die ſittliche Geſinnung zurück würkt. Darf man alſo wohl gegen die Offenbarung, als ein ſolches Beförderungsmittel dieſer Geſinnung, gleichgültig ſeyn, und darf der Denker, wenn er nicht bloſs *theoretiſch*, ſondern auch *praktiſch* aufgeklärt iſt (in welchem Falle allein die Aufklärung eine *wahre* Aufklärung und etwas *Heilſames* iſt) ein ſolches Mittel verwerfen, da er, wenn

thums und die kritiſche Moralphiloſophie ſo weit als Himmel und Erde von einander verſchieden wären. Jenes ſtellt eine Menge von Lebensregeln in kurzen, abgeriſſenen Sätzen, mitten in die Erzählung von Thatſachen oder die Erklärung von Glaubenswahrheiten eingewebt, und in die kunſtloſe Sprache des gemeinen Lebens eingekleidet auf. Dieſe geht den ſchulgerechten Gang des Sy-

---

er in ſeinen Buſen greifen will, ſich ſeiner Schwachheit und ſeines Bedürfniſſes wohl bewuſst werden muſs? Der Offenbarungsglaube iſt freylich wie aller Glaube, ein *freyes* Fürwahrhalten, und darf durchaus niemanden aufgedrungen oder abgenöthigt werden, da dieſes Dringen und Nöthigen ſchon an ſich zweckwidrig iſt, weil es bloſse Heucheley, die für die Moralität äuſserſt verderblich iſt, erzeugt. Aber es iſt die Frage davon, ob jener Glaube, wenn ihn jemand frey angenommen hat, der Moralität zuträglich ſey oder nicht? Iſt er das Erſte, ſo iſt er durchaus nichts *Entbehrliches*; iſt er das Andre, ſo iſt er etwas *Verwerfliches*. Gleichgültigkeit kann eigentlich hier, wie in allen moraliſchen Dingen, nicht ſtatt finden, als etwa im Zuſtande des Zweifelglaubens, wo das Gemüth ſich noch nicht für das Eine von beyden hat beſtimmen können. — Dieſs zur Berichtigung deſſen, was der Verfaſſer der *Briefe über die Perfektibilität d. geoff. Rel.* im 16. Br. beyläufig über die Entbehrlichkeit der geoffenbarten Religion, wiederum nach dem bloſs ſpekulativen Standpunkte, aus welchem er damals die Sache betrachtete, ſagte. — Daſs aber beym moraliſch-religiöſen Volksunterrichte die Urkunden der Offenbarung in der chriſtlichen, und beſonders der proteſtantiſchen, Kirche zum Grunde gelegt worden, iſt ebenfalls eine ſehr heilſame Einrichtung, auf

ſtems, ſtellt erſt allgemeine Prinzipien auf, leitet daraus die beſondern Regeln nach beſtimmten Eintheilungsgründen ab, und trägt alles in einer gelehrten Terminologie vor. Aber in ſolchen Dingen, welche blos die *äuſsere Form* der Sache, die *Darſtellung* betreffen, wird doch niemand Einſtimmung zwiſchen einer geoffenbarten Religion, die für den Geringſten und Unwiſſendſten im Volke

---

welche durchaus gehalten werden muſs. Denn wenn auch ein noch ſo vortreffliches Handbuch der chriſtlichen Religion vorhanden wäre, das ſich durch Richtigkeit der Begriffe und Grundſätze ſowohl, als durch Kürze, Vollſtändigkeit und Deutlichkeit des Vortrags beſſer dazu zu qualifiziren ſchiene, als die voluminöſe Bibel, welche in todten zum Theile ſchwer zu erklärenden Sprachen abgefaſst iſt, die moraliſch-religiöſen Lehren nicht im Zuſammenhange vorträgt, auſser denſelben aber noch vieles enthält, was gar nicht in den Volksunterricht gehört, ſo wird doch

1.) durch den Gebrauch der Bibel beym Volksunterrichte der Gebrauch eines ſolchen Handbuchs, beſonders beym Unterrichte der chriſtlichen Jugend, nicht ausgeſchloſſen, ſondern es muſs vielmehr dadurch der zweckmäſsige Gebrauch der Bibel vorbereitet und erleichtert werden. Es iſt aber

2.) äuſserſt wichtig, die Chriſten, vornehmlich die erwachſenen, immer auf die Quelle hinzuweiſen, woraus der Volkslehrer ſchöpfte, nicht blos um ſeinen Lehren durch Berufung auf eine höhere Auktorität mehr Nachdruck zu geben, und ihnen dadurch Eingang in das Herz der Zuhörer zu verſchaffen, ſondern auch um den Glauben an die Offenbarung ſowohl überhaupt, als inſonder-

ſo gut als für den geübteſten und gelehrteſten Denker beſtimmt iſt, und einem philoſophiſchen Lehrgebäude, das zunächſt und unmittelbar nur dieſem gewidmet iſt, ſuchen. Wenn man dagegen den *Geiſt* der chriſtlichen Religionsurkunden in ihren moraliſchen Vorſchriften in Erwägung zieht, und von dem bloſsen Buchſtaben in einzelnen Ausſprüchen abſtrahirt, ſo wird man gewis finden, dafs

---

heit an die chriſtliche, immer lebendig unter den Menſchen zu erhalten — ein Glaube, der, wenn er nur rein von willkürlichen Beſtimmungen erhalten und von dem Religionslehrer mit Weisheit benutzt wird, der Moralität ſehr zuträglich iſt, und weder ihr noch der menſchlichen Glückſeligkeit Abbruch thun kann. Denn ich möchte wohl wiſſen, wie die Überzeugung, Gott habe den Endzweck der praktiſchen Vernunft, ſelbſt durch auſserordentliche Belehrung der Menſchen über ihre wahre Beſtimmung und die Mittel, ſelbige zu erreichen, zu befördern geſucht, jenem Endzwecke Abbruch thun ſollte! — Aber, könnte man noch fragen, wäre es nicht beſſer geweſen, wenn die Menſchen nie einer auſserordentlichen Belehrung Gottes bedurft hätten? — Bey Beantwortung dieſer Frage kommt es darauf an, ob man jene Unmündigkeit, woraus das Bedürfniſs entſprang, für *unverſchuldet und nothwendig*, oder für *verſchuldet und zufällig* hält. Iſt ſie das Letzte, ſo wäre es freylich beſſer geweſen, ſo wie es überall beſſer wäre, wenn die Menſchen nie durch Mifsbrauch ihrer Freyheit irgend eine Verſchuldung auf ſich geladen hätten. Iſt ſie aber das Erſte, ſo müſste man den ganzen moraliſchen Weltplan Gottes zur Realiſirung des Endzwecks der Welt kennen, um zu beſtimmen, ob dergleichen unmündige und bedürftige mo-

jene nicht anders über die sittliche Güte des Menschen urtheilen, und ihm kein andres Ziel seines Strebens vorhalten, als die kritische Moralphilosophie, welche, wie wir im ersten Abschnitte gesehen haben, im Grunde nichts anders, als ein gelehrter Kommentar über die natürlichen Ausprüche des unverdorbenen sittlichen Gefühls ist.

Wenn die christlichen Religionsurkunden (*Luk.* 6, 31.) gebieten: *Wie ihr wollet, daſs euch die Leute thun sollen, also thut ihnen gleich auch ihr,*

---

ralische Wesen in den weisesten Weltplan gehörten oder nicht. Da wir nun von diesem Weltplane ganz und gar nichts verstehen, so ist die einzige uns geziemende Äusserung hierüber diese: *Was Gott*, und unter der Leitung Gottes die Natur, *thut, das ist wohlgethan.* Wenn aber einem gewissen Mangel auf befriedigende Art abgeholfen wird, so ist es eben so gut, als wenn der Mangel nicht dagewesen wäre. — Die Frage aber, ob es überhaupt nicht besser wäre, wenn der Mensch zur Beförderung oder Unterstützung seiner sittlichen Gesinnung der Religion gar nicht bedürfte, hat nicht einmal einen vernünftigen Sinn. Nur der *unumschränkte Herr der Natur*, der den Endzweck der Vernunft durch seinen Willen und seine Macht vollständig realisiren kann, bedarf der Religion nicht, weil er selbst der Gegenstand aller Religion, *höchster moralischer Gesetzgeber*, ist. Jedes endliche moralische Wesen muſs sich als diesem Gesetzgeber unterworfen denken, und kann, wenn es den gesammten Zweck seines Strebens vor Augen hat, nicht anders, als an Gott glauben und Gott verehren, und es wird eben durch diesen Glauben sein Interesse am Sittlichguten belebt und verstärkt fühlen.

so enthält dieser Ausspruch zwar nur eine Regel für die Sozialpflichten, aber er enthält doch auch zugleich eine unläugbare Hinweisung auf die *Allgemeingültigkeit der Handlungsmaxime*, als einen Probirstein ihrer moralischen Güte. Wir sollen unsern eigenen Willen mit dem Willen andrer vernünftigen Wesen zusammenhalten, und zusehen, ob beyde in der uns etwa beliebigen Handlung zusammenstimmen können, mithin die Maxime, so zu handeln, zu einem allgemeinen Gesetze tauglich sey. Überdiess wird dieses Gebot schlechthin und unbedingt (*kategorisch*) aufgestellt, nicht aber blos als eine Regel der Klugheit (*hypothetisch*) zur Beförderung des eigenen Wohlseyns anempfohlen. Wenn ebendasselbe Buch an einem andern Orte (*Matth.* 5, 48.) gebietet: *Ihr sollt vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel*, so hält uns dieser Ausspruch geradezu das Ideal der Heiligkeit Gottes als das Ziel unsrer moralischen Bestrebungen vor, und man sieht hieraus zugleich, wie ungegründet der Vorwurf ist, den einige der kritischen Moralphilosophie gemacht haben, dass sie in ihren Forderungen überspannt sey, indem sie keine Rücksicht auf die menschliche Schwäche, auf die Schranken unsrer moralischen Kraft nehme. Wenigstens müsste dieser Vorwurf auch die Moral des Christenthums treffen, weil es schlechterdings unmöglich ist, dass der Mensch je so vollkommen werden kann, als Gott. Aber wir haben schon im

erſten Abſchnitte bemerkt, daſs die Moral, wenn ſie ihre Würde behaupten ſoll, die moraliſche Vollkommenheit in ihrer ganzen Lauterkeit und Reinigkeit aufſtellen müſſe, damit der Menſch wiſſe, wornach er ſtreben ſolle, wenn er ſich auch dieſem Ziele nur durch einen unendlichen Fortſchritt nach und nach annähern kann, ohne es jedoch in irgend einem Zeitpunkte völlig zu erreichen. Ferner können wir auch in dem bekannten *Gebote der Liebe*, welches die Schrift (*Mark.* 12, 30. 31.) als das vornehmſte charakteriſirt, ganz und gar nichts von dem Streben nach Glückſeeligkeit finden. Es gebietet vielmehr *unbedingte Achtung gegen Gott*, als den höchſten moraliſchen Geſetzgeber, und *uneigennütziges Wohlwollen gegen die Menſchen*, als unſre Brüder, als Weſen von gleicher Würde und gleicher Beſtimmung. Läge dieſem Gebote die Idee der Glückſeeligkeit zum Grunde, ſo müſste es heiſsen: Liebe Gott und deinen Nächſten *um dein ſelbſt willen*, weil und ſoferne du dadurch dein eignes Wohlſeyn beförderſt. Alsdann aber wäre das Gebot: *Befördere dein eignes Wohlſeyn*, das vornehmſte und höchſte, und nicht jenes; wodurch man alſo der Bibel geradehin widerſpräche. Dieſes *uneigennützige Wohlwollen* ſchärft ſie auch anderwärts (*Matth.* 5, 46. 47. und *Luk.* 6, 32—34.) ſehr nachdrücklich ein, und gebietet (*Matth.* 6, 33.) mit klaren Worten, vor allen Dingen nach dem *Reiche Gottes* und nach ſeiner *Gerechtigkeit*, nicht

aber nach der *Glückſeeligkeit* zu trachten, indem dieſe durch die Leitung des moraliſchen Weltregenten ſich von ſelbſt finden werde, wenn wir uns nur derſelben durch *Sittlichkeit* erſt *würdig* gemacht haben.*)

Daſs die chriſtlichen Religionsurkunden bey ihren moraliſchen Vorſchriften ſich oft auf den *Willen Gottes* berufen, kann nicht anders ſeyn, da es in dem Charakter einer *poſitiven, geoffenbarten* Religion liegt, daſs alle ihre Vorſchriften als *unmittelbare Befehle Gottes* angekündigt werden. Aber läugnet denn die kritiſche Philoſophie, daſs wir Gott, als unſern *höchſten Geſetzgeber* zu verehren haben? Setzt ſie nicht vielmehr den Grundbegriff der Religion und der religiöſen Geſinnung in der Erkenntniſs und Erfüllung unſrer Pflichten als *göttlicher* Gebote? Und gründet ſie nicht eben darauf, daſs Gott moraliſcher Schöpfer und Regierer der Welt, mithin Geber und Vollzieher des Sittengeſetzes iſt, die *Möglichkeit der Offenbarung* ſelbſt? — Daſs ferner jene Urkunden häufig auf die *Folgen des Guten und Böſen*, und vornehmlich auf die *Vergeltung deſſelben in der Ewigkeit* hinweiſen, wer kann dieſs läugnen? Aber wer kann es auch tadeln? Die kritiſche Philoſophie gewiſs nicht! Denn erlaubt, ja gebietet

*) Man vergleiche hiermit KANT's *Religion innerhalb der Gränzen der bloſsen Vernunft.* S. 225 — 231. Aufl. 1.

nicht auch sie, auf die Folgen unsrer Handlungen aufmerksam zu seyn? Lehrt nicht auch sie, auf ein künftiges Leben hoffen, worin Glückseeligkeit und Sittlichkeit in Harmonie treten sollen? Und läßt sie nicht eben diese Hoffnung, wie die ganze religiöse Überzeugung, als ein Belebungs- und Beförderungsmittel der moralischen Gesinnung gelten?*) — Die Bibel ist freylich kein philosophisches Kompendium, sondern ein populäres Religionsbuch aus mancherley nach Inhalt, Zeit, Ort, Bestimmung und Einkleidung ganz verschiedenen Stücken zusammengesetzt. Hier kann es denn

*) Daher sagt die kritische Religionslehre in der eben angeführten Stelle am Ende: »Wenn man vergleicht, was von der Wohlthätigkeit an Dürftigen aus bloßen Bewegungsgründen der Pflicht (*Matth. 25*, 31—46) gesagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, daß so etwas noch einer Belohnung werth sey, und sie etwa dadurch gleichsam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil sie es *ohne Rücksicht auf Belohnung* thaten, für die eigentlichen Auserwählten zu seinem Reiche erklärt: so sieht man wohl, daß der Lehrer des Evangelium's, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Objekte der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.«

nicht fehlen, dafs das Zufammengehörige getrennt, und das Nichtzufammengehörige vermifcht vorkomme. Aber ebendarum pflegen diejenigen, welche ein Syftem der Moral nach den Grundfätzen des Chriftenthums errichten wollen, das Vermifchte zu fcheiden, und das Getrennte zu verbinden, wenn die Natur der Sache jene Scheidung und diefe Verbindung heifcht. Sie vergleichen mehrere Stellen der Schrift mit einander, in welchen verwandte Materien abgehandelt werden, um in den wahren Geift ihrer Lehre einzudringen. Wenn man alfo die Sache aus diefem Gefichtspunkte betrachtet, fo dürfte zwifchen der Moral des *Chriftenthums* und der Moral der *Kritik* wohl weiter kein Unterfchied ftatt finden, als der, dafs jene *populär* ift, und den Charakter einer *geoffenbarten* Lehre an fich trägt, mithin *mit den Glaubenswahrheiten in genauer Verbindung* ftehe, diefe hingegen blofs *philofophifch* ift, mithin fo gefafst ift, wie fie aus der *reinen praktifchen Vernunft* oder der *urfprünglichen fittlichen Anlage des menfchlichen Gemüths* hervorgeht. *)

*) Diefs kann ebenfalls zur Berichtigung deffen dienen, was der Verfaffer der *Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion* im 15. Br. über den Unterfchied der chriftlichen und kritifchen Sittenlehre gefagt hat. Da er damals jenen Gefichtspunkt nicht gehörig ins Auge gefafst hatte, fo konnte es nicht fehlen, dafs er die erfte fchief beurtheilte.

Zur Beſtätigung dieſer Behauptung ſey es uns erlaubt, das Urtheil der Kritik ſelbſt über die Moral des Chriſtenthums beyzufügen. »Die Lehre des Chriſtenthums — ſagt ſie — wenn man ſie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt einen Begriff des höchſten Guts, der allein *der ſtrengſten Forderung der praktiſchen Vernunft ein Genüge thut.* Das moraliſche Geſetz iſt heilig (unnachſichtlich) und fordert *Heiligkeit* der Sitten, obgleich alle moraliſche Vollkommenheit, zu welcher der Menſch gelangen kann, immer nur *Tugend* iſt, d. i. geſetzmäſsige Geſinnung aus Achtung fürs Geſetz, folglich Bewuſstſeyn eines kontinuirlichen Hanges zur Übertretung, wenigſtens Unlauterkeit, d. i. Beymiſchung vieler unächten (nicht moraliſchen) Bewegungsgründe zur Befolgung des Geſetzes, folglich eine mit Demuth verbundne Selbſtſchätzung, und alſo in Anſehung der Heiligkeit, welche das chriſtliche Geſetz fordert, nichts als Fortſchritt ins Unendliche dem Geſchöpfe übrig läſst, eben daher aber auch daſſelbe zur Hoffnung ſeiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Werth einer dem moraliſchen Geſetze völlig angemeſſenen Geſinnung iſt unendlich; weil alle mögliche Glückſeeligkeit im Urtheile eines weiſen und alles vermögenden Austheilers derſelben keine andre Einſchränkung hat, als den Mangel der Angemeſſenheit vernünftiger Weſen an ihrer Pflicht. Aber das moraliſche Geſetz

für

für ſich verheiſst doch keine Glückſeeligkeit; denn dieſe iſt nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt mit der Befolgung deſſelben nicht nothwendig verbunden. Die chriſtliche Sittenlehre ergänzt nun dieſen Mangel (des zweyten unentbehrlichen Beſtandſtücks des höchſten Guts) durch die Darſtellung der Welt, darin vernünftige Weſen ſich dem ſittlichen Geſetze von ganzer Seele weihen, als eines *Reichs Gottes*, in welchem Natur und Sitten in eine jeder von beyden für ſich ſelbſt fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das höchſte Gut möglich macht. Die *Heiligkeit* der Sitten wird ihnen in dieſem Leben ſchon zur Richtſchnur angewieſen, das dieſer proporzionirte Wohl aber, die *Seeligkeit*, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgeſtellt; weil *jene* immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande ſeyn muſs, und das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, *dieſe* aber in dieſer Welt, unter dem Namen der Glückſeeligkeit, gar nicht erreicht werden kann (ſo viel auf unſer Vermögen ankommt), und daher lediglich zum Gegenſtande der Hoffnung gemacht wird. Dieſem ungeachtet iſt das chriſtliche Prinzip der Moral ſelbſt doch nicht *theologiſch* (mithin *Heteronomie*), ſondern *Autonomie* der reinen praktiſchen Vernunft für ſich ſelbſt, weil ſie die Erkenntniſs Gottes und ſeines Willens nicht zum *Grunde dieſer Geſetze*, ſondern nur der

Gelangung zum höchſten Gute unter der Bedingung der Befolgung derſelben, macht, und ſelbſt die eigentliche *Triebfeder* zu Befolgung der erſten nicht in den gewünſchten Folgen derſelben, ſondern in der Vorſtellung der Pflicht allein ſetzt, als in deren treuer Beobachtung die *Würdigkeit* des Erwerbs der letzten allein beſteht.« *)

Dieſe Stelle in Verbindung mit einer oben bey einer andern Gelegenheit angeführten (S. 210. in der 2. Anm.) kann zugleich zum Beweiſe dienen, mit welcher *Achtung* die kritiſche Philoſophie von dem Chriſtenthume überhaupt ſpreche. Dieſe Achtung, welche ſich nicht bloſs in den Schriften des Stifters jener Philoſophie, ſondern auch faſt durchgehends in den Schriften ſeiner Schüler ankündigt, dadurch verdächtig zu machen, daſs man ſie für erheuchelt, für einen geheimen Kunſtgriff erklärt, wodurch die kritiſchen Philoſophen

*) S. Kant's *Kritik der praktiſchen Vernunft*. S. 229—232. Mit den angeführten Worten muſs noch die dem Texte untergeſetzte Anmerkung verglichen werden, worin der Verfaſſer zeigt, daſs die chriſtliche Moral von ihrer philoſophiſchen Seite betrachtet den Moralſyſtemen der griechiſchen Schulen, und in Anſehung der Reinigkeit ihrer Vorſchriften ſelbſt der ſtoiſchen Moral, die man von jeher, ſelbſt zum Nachtheile des Chriſtenthums, ſo ſehr geprieſen hat, weit vorzuziehen ſey. Am Ende ſetzt er noch

ihre politiſche Exiſtenz in chriſtlichen Staaten zu ſichern ſuchten, iſt in der That ein wenig lieblos, und, faſt möchte ich ſagen, unchriſtlich. Denn nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie iſt die Religion und alles, was darauf Beziehung hat, wegen ſeiner moraliſchen Tendenz, etwas Heiliges und Ehrwürdiges. Sie läſst daher auch der *äuſseren Zucht und Ordnung*, welche die chriſtliche Kirche in Anſehung des religiöſen Kultus und des öffentlichen Bekenntniſſes und Vortrages der Religion veſtgeſetzt hat, überall die gebührende Achtung wiederfahren. So wie alſo der gute Chriſt ſich nach dem Beyſpiele des Stifters ſeiner Religion auch in aufserweſentlichen Dingen gern nach der Konvenzion derer fügt, mit welchen er in kirchlicher Gemeinſchaft lebt, und auch daraus Nutzen für ſeine innere moraliſch-religiöſe Bildung zu ziehen weifs: eben ſo muſs

---

folgende merkwürdige Worte hinzu: »Die chriſtliche Moral, weil ſie ihre Vorſchrift (wie es auch ſeyn muſs) ſo rein und unnachſichtlich einrichtet, benimmt dem Menſchen das Zutrauen, wenigſtens hier im Leben ihr völlig adäquat zu ſeyn, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daſs, wenn wir ſo gut handeln, *als in unſerem Vermögen iſt*, wir hoffen können, daſs dasjenige, *was nicht in unſerem Vermögen iſt*, uns *anderweitig* werde zu Statten kommen, wir mögen nun wiſſen, auf welche Art, oder nicht.«

der Freund der kritiſchen Philoſophie, ſeinen Grundſätzen zufolge, den Leichtſinn und die Frivolität derer verabſcheuen, welche den religiöſen Kultus darum, weil er vielleicht hier und da nicht zweckmäſsig genug zur wahren Erbauung der Gemüther eingerichtet iſt, zum Gegenſtande ihres ſpottenden Witzes machen, und eben dadurch beweiſen, daſs es ihnen nicht einmal mit der innern moraliſch-religiöſen Bildung ein rechter Ernſt ſey.

Schlufsanmerkung.

Dafs man in Anfehung der menfchlichen Kultur in moralifcher, politifcher und religiöfer Hinficht von der kritifchen Philofophie nichts zu fürchten, dafs man vielmehr, wenn Philofophie (als *Weltweisheit*, nicht als blofse *Schulweisheit*) irgend einigen Einflufs auf menfchliche Kultur in jener dreyfachen Hinficht haben kann und foll, nicht ohne Grund von diefer Philofophie etwas zu hoffen habe — diefs erhellet wohl aus den bisherigen Unterfuchungen, von denen wir uns bewufst find, dafs wir fie mit aller einem für Wahrheit intereffirten Gemüthe nur möglichen Unbefangenheit angeftellt haben, zur Genüge. Wie mag es aber zugehen, dafs die kritifche Philofophie gleichwohl bey einem grofsen Theile des Publikum's, welches an den Verhandlungen der philofophifchen Schulen Antheil nimmt, in den übeln Kredit einer gefährlichen und fchädlichen Philofophie gekommen ift? — Vielleicht dürften manche von denen, welche fich Freunde diefer Philofophie oder wohl gar kritifche Philofophen nennen, die Antwort in Bereitfchaft haben: Daran ift theils die *Blindheit* und *Bosheit unfrer Gegner* aus andern philofophi-

ſchen Schulen, theils die *Trägheit des Zeitalters* überhaupt Schuld, welches aus Mangel an Energie des Geiſtes keine Empfänglichkeit für unſre hohe Weisheit hat.*) Allein wir bitten *dieſe* kritiſchen Philoſophen, ehe ſie mit einer ſo harten Beſchuldigung gegen ihre Zuuſtgenoſſen und das ganze Zeitalter auftreten, zuvörderſt in ihren eignen Buſen zu greifen, und zu unterſuchen, ob ſie nicht vielleicht ſelbſt durch ihr *Benehmen* bey Empfehlung, Vertheidigung und Anwendung der kritiſchen Philoſophie eben dieſe Philoſophie in übeln Kredit gebracht, und derſelben eine Menge von Widerſachern zugezogen haben, von denen ſie gar nichts zu fürchten gehabt hätte, woferne ihr nicht unglücklicher Weiſe ſolche allzueifrige Freunde zugefallen wären.**) Man kann nämlich, wenn man einen aufmerkſamen Blick auf die neueſte philoſophiſche Literatur wirft, nicht in Abrede ſeyn, daſs

*) Das Letzte kann man um ſo weniger vorgeben, da nach der Behauptung eines berühmten kritiſchen Philoſophen eben dieſe Trägheit, dieſe Epidemie des Zeitalters, der Grund von dem Beyfalle ſeyn ſoll, den die kritiſche Philoſophie bey vielen unſrer Zeitgenoſſen gefunden hat! Wir glauben indeſſen, daſs es zu allen Zeiten Menſchen gab, die dem Neuen, und Menſchen, die dem Alten *unbedingten* Beyfall gaben.

**) Daher ſagt ein andrer nicht minder berühmter kritiſcher Philoſoph, der Himmel möge die kritiſche Philoſophie nur gegen ihre *Freunde* in Schutz nehmen; gegen ihre *Feinde* werde ſie ſich ſchon ſelbſt verwahren.

ſich die kritiſchen Philoſophen zum Theile einer gewiſſen *Zudringlichkeit* und *Anmaſsung* gegen das Publikum ſchuldig gemacht haben — eines Fehlers, der gerade dem *Philoſophen* (dem Freunde der Weisheit) am wenigſten anſteht, und der gerade am meiſten dazu beytragen muſste, das Publikum gegen eine neue Lehre einzunehmen, die ihm mit einer ſo ſtolzen, ſelbſtgefälligen Miene aufgedrungen wurde. Dieſe Philoſophen ſcheinen den Ausſpruch ihres Meiſters in Beziehung auf den *polemiſchen* Vernunftgebrauch nicht genug beherzigt zu haben, daſs, wenn das Intereſſe der Wiſſenſchaft (für die Schule ſowohl, als für die Welt) gehörig beſorgt und gefördert werden ſoll, »nichts ſich der prüfenden und muſternden Durchſuchung, die kein *Anſehen der Perſon* kenne, entziehen dürfe, daſs auf dieſer Freyheit ſogar die *Exiſtenz der Vernunft* beruhe, die kein *diktatoriſches Anſehen* habe, ſondern deren Ausſpruch jederzeit nichts als die *Einſtimmung freyer Bürger* ſey, deren jeglicher ſeine Bedenklichkeiten, ja ſogar ſein *Veto*, ohne Zurückhalten muſs äuſsern können.« — Wenn *manche* Freunde der Kritik bis zum Eckel die Verſicherung wiederholen, nur die Grundſätze der Kritik ſeyen *allgemeingültig*, *einziggültig*, während ſie ſelbſt noch nicht einmal über den Sinn dieſer Kritik einig ſind *) — wenn

*) Die Behauptung, ein Grundſatz ſey *allgemeingültig*, *einziggültig*, iſt an und für ſich gar nicht anmaſsend; denn

ſie behaupten, daſs es vor Erſcheinung der Kritik nicht bloſs *keine Philoſophie*, ſondern ſogar *keine Philoſophen* gegeben habe, während ein neues kritiſches Fundament der Philoſophie nach dem andern erſcheint*) — wenn ſie überall das *Schild*

ſie ſagt nichts mehr und nichts weniger, als: der Grundſatz ſey *wahr*. Und dieſs kann doch wohl jeder ohne Anmaſſung ſagen, wenn er davon überzeugt iſt. Das Wahre ſoll *überall* gelten, und muſs *ausſchlieſsend* gelten. Aber wenn man jene Behauptung alle Augenblicke wiederholt, ſie auf alles und jedes, was nur kantiſch und kritiſch heiſst, ausdehnt, und überall mit der vorgeblichen Allgemeingültigkeit, die noch immer ſo ſehr in Anſpruch genommen wird, um ſich wirft, ſo verräth das doch wohl ein wenig Eigendünkel und Selbſtſucht.

*) Die Behauptung, es habe vor der Kritik *keine Philoſophie* gegeben, iſt wieder an und für ſich nicht anmaſsend, wie der Urheber der Kritik in einer ſeiner neueſten Schriften (*Rechtslehre*, Vorr. S. 6) ſehr richtig bemerkt. Denn da es nur *eine* (wahre) Philoſophie geben kann, ſo behauptet im Grunde jeder, der eine *neue* Philoſophie aufſtellt, daſs vor ſeiner Philoſophie *keine* (wahre) Philoſophie dageweſen ſey. »Verſchiedene Arten zu philoſophiren und zu den erſten Vernunftprinzipien zurückzugehen, um darauf, mit mehr oder weniger Glück, ein Syſtem zu gründen, hat es nicht allein gegeben, ſondern es *muſste viele Verſuche dieſer Art, deren jeder auch um die gegenwärtige ſein Verdienſt hat, geben*, weil ohne dieſer ihre Entdeckungen oder auch miſslungene Verſuche, wir zu jener Einheit des wahren Prinzips der ganzen Philoſophie in einem Syſteme nicht gelanget wären. Aber da es doch, objektiv betrachtet, nur *eine* menſchliche Vernunft geben

der Kritik aushängen, und *jede* von der Philoſophie auch noch ſo entfernte *Wiſſenſchaft nach kritiſchen Grundſätzen modeln*, während dieſe Grundſätze ſelbſt noch kein veſtſtehendes Syſtem, keine allgemeingeltende Wiſſenſchaft ausma-

---

kann: ſo kann es auch nicht *viele* Philoſophieen geben, d. i. es iſt nur *Ein wahres Syſtem* derſelben aus Prinzipien möglich, ſo mannichfaltig und oft widerſtreitend man auch über einen und denſelben Satz philoſophirt haben mag.« Wenn aber nun manche enthuſiaſtiſche Verehrer der Kritik in ihren Lobpreiſungen derſelben ſo weit gehen, als habe es vor dem Urheber der Kritik *keinen Philoſophen* gegeben, und als habe dieſer auf einmal alle ſeine Nachtreter zu wahren Philoſophen geſtempelt: ſo iſt eine ſolche Lobpreiſung ſo abgeſchmackt lächerlich und anmaſsend zugleich, daſs vielleicht niemand mehr dagegen proteſtiren möchte, als der Urheber der Kritik ſelbſt, der kurz vor der eben angeführten Stelle ſogar einen ſeiner Gegner einen »*Philoſophen in der ächten Bedeutung des Worts*« nennt, und überhaupt nirgends ſeine Ehre auf die Verkleinerung ſeiner Vorarbeiter und Nebenarbeiter zu gründen ſucht. Bey dem *Philoſophiren* kommt es nicht ſowohl auf *das* an, *was man findet*, als auf die *Art, wie man es ſucht*, und ſo wie jemand ein *wahrer* (ächter) *Philoſoph* ſeyn kann, ohne eine *wahre* (gültige) *Philoſophie* zu haben, ſo kann auch jemand wohl *dieſe* haben, ohne nur im Geringſten auf den Namen eines *Philoſophen* Anſprüche machen zu dürfen. Übrigens ſollten die unmäſsigen Lobpreiſer der Kritik wohl bedenken, daſs der Urheber derſelben ſelbſt ſie nur als *Propädeutik* zum einzig wahren Syſteme der Philoſophie angekündigt, und daſs bis jetzt noch keiner von ſeinen Schülern ein Syſtem aufgeſtellt hat, von dem, ich will nicht ſagen, alle, ſon-

chen*) — wenn sie die *Kunstsprache der Kritik* sogar in den moralisch-religiösen *Volksunterricht* einmischen, während sie selbst nicht im Stande

---

dern nur der grösere Theil der Philosophen eingestanden hätte, dies sey das einzig wahre System der Philosophie. Mithin liesse sich wenigstens noch fragen, *ob es auch nach Erscheinung der Kritik bis jetzt eine Philosophie gebe*?

*) Wenn man Lehrbücher der Chemie, der Mineralogie, der Pathologie, der Landwirthschaft, der Reitkunst sogar u. s. w. nach *Kantischen Grundsätzen*, oder nach *Prinzipien der reinen Vernunftkritik* angekündigt findet, *risum teneatis amici*? Und doch besitzt unsre Literatur schon eine hübsche Menge von solchen *operibus hybridis*. Man sollte fast glauben, dass die Verfasser solcher Lehrbücher die kantischen Philosophen hätten lächerlich machen wollen, wie man ehemals die Enzyklopädisten durch Perucken- und Haarbeutel-Enzyklopädien verspottete. Aber nein! jene Verfasser glauben in allem Ernste, dass man schlechterdings kein guter Landwirth seyn kann, wenn man nicht nach kantischen Prinzipien — die Kühe melken und Käse machen lässt! — Alle Wissenschaften und Künste *hangen* freylich, wenn sie auch noch so weit von einander entfernt scheinen, auf gewisse Weise *zusammen*, weil sie von einem und demselben menschlichen Gemüthe *abhangen*, und da die Philosophie die höchsten und letzten Prinzipien alles dessen, was dem menschlichen Gemüthe als Gegenstand der Erkenntniss gegeben seyn kann, aufstellt, so müssen sich ihre Prinzipien auch in gewisser Hinsicht auf alle menschlichen Wissenschaften und Künste beziehen lassen. Aber eben darum, weil jene Prinzipien die höchsten und letzten sind, ist es absurd, wenn man sich in den niedern Regionen der menschlichen Erkenntniss befindet, und gleichwohl jedesmal bis zu jenen Prin-

sind, über die Bedeutung jener Sprache sich bestimmt zu erklären und die Begriffe und Grundsätze der Kritik von ihrer Hülle zu entklei-

---

zipien hinaufsteigen will, um aus ihnen als Bedingungen das Bedingte abzuleiten, wie die Chronikenschreiber des Mittelalters ihre Erzählungen immer vom Anfange der Welt beginnen. Es ist dies nicht blos ein pedantisches, sondern selbst für den glücklichen Erfolg in Bearbeitung jener Erkenntnissfelder gefährliches Unternehmen. Denn das Hinaufsteigen und Ableiten kann sehr leicht, wenn dabey ein sehr weiter Weg zurückgelegt werden muss, von der rechten Strasse abführen, besonders wenn die Prinzipien selbst noch nicht so ganz aufs Reine gebracht sind, dass man an ihnen einen beständigen und sichern Wegweiser hätte. Für ein *wissenschaftliches Lehrbuch*, von welcher Art es auch sey, ist es allerdings zuträglich, wenn der Verfasser *philosophisches Talent* und *philosophische Bildung* hat, weil jedes *wissenschaftliche* Lehrbuch *philosophisch* geschrieben seyn muss, wenn es zweckmässig seyn soll; aber darum darf und soll er nicht jedesmal von den *Grundsätzen der Elementarphilosophie* ausgehen, und überall die Lehre von *Raum* und *Zeit* und den *zwölf Kategorien* einmischen, noch weniger die letzten als einen *allgemeinen Leisten* brauchen, über welchen jede Abhandlung geschlagen werden müsste, wenn sie vollständig seyn soll. — Wenn man nun noch überdiess gleich auf dem Titel seines Werkes das Schild der Kritik aushängt, so sieht dies mehr noch einer *Marktschreyerey*, als einer *Pedanterey*, ähnlich, indem man dem Publikum sagen will: *anch' io son pittore!* — wiewohl an diesem Unfuge wohl nicht immer die Buchmacher, sondern die Buchmäckler Schuld seyn mögen, um desto mehr Käufer anzulocken:

den*) — wenn sie ihren Gegnern mit trotziger Stirne und verächtlicher Geberde hohnsprechen, wenn sie das ganze Publikum wie einen unmündigen Knaben, der seine Lekzion nicht gelernt hat, hofmeistern, und jene sowohl als dieses, woferne man nicht in

---

Dieſs Werk — ihr ſeht's der Naſe an —
Schrieb euch ein tiefſtudirter Mann,
Der *kritiſch* kann belehren.
Was er euch ſagt, iſt nagelneu;
Drum, liebe Leute, kommt herbey!
Ihr könnt's nicht wohl entbehren.

Übrigens iſt dieſes nichts neues. Denn als die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie aufkam, fand man auch faſt auf allen Büchertiteln die vielverſprechenden Worte: *Methodo mathematica demonſtratur.*

*) Die Kunſtſprache an ſich, in einem philoſophiſchen Syſteme, iſt gar nichts Verwerfliches. Sie iſt vielmehr eine wahre Zierde deſſelben, und ein nothwendiges Bedürfniſs der philoſophirenden Vernunft, um die Begriffe in ihrer Abſtrakzion veſtzuhalten und genau abzuzeichnen. Auch gibt es Lehrſätze der Wiſſenſchaft, welche gar nicht zur *Popularität* (einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Verſinnlichung) gebracht werden können, wohin alles *Metaphyſiſche* und *Transſzendentale* in unſrer Erkenntniſs gehört. »Hier — ſagt Hr Kant (*Rechtslehre*, Vorr. S. 5) ſehr richtig — iſt an keine Popularität (*Volksſprache*) zu denken, ſondern es muſs auf ſcholaſtiſche *Pünktlichkeit*, wenn ſie auch *Peinlichkeit* geſcholten würde, gedrungen werden (denn es iſt *Schulſprache*); weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatiſchen Behauptungen ſich erſt ſelbſt zu verſtehen.« Was aber *Moral* und *Religion*

ihre eigenthümlichen Behauptungen sogleich einstimmen und sie als Erfinder neuer Wahrheiten lobpreisen will, schon im Voraus der *Geistesklaverey* beschuldigen, während sie doch verlangen, dass ihre Gegner und das Publikum gegen sie selbst ge-

---

betrifft, so können und müssen diese zwar für die *Wissenschaft* (zum Behufe der Schule) auch *kunstmässig* vorgetragen werden; aber die *Resultate* der Wissenschaft müssen sich auch *populär* vortragen lassen, weil das Moralische und Religiöse zum *Gemeingut* der Menschheit gehört. Wer also von der Gültigkeit der kritischen Moral- und Religions-Philosophie überzeugt ist, und von ihren Resultaten beym Volksunterrichte Gebrauch machen will, der muss im Stande seyn, diese Resultate ganz unabhängig von der Schulsprache aufzufassen; sonst mag er die Sache lieber bleiben lassen. Kannst du nicht von dem *kategorischen Imperative* Gebrauch machen, ohne dieses Wort im Munde zu führen, so hättest du lieber statt der Kritik das Grabscheid in die Hand nehmen, und statt die Kanzel zu besteigen, um die Gemüther der versammelten Christen zu erbauen und ihr moralisches Leben zu erhalten, lieber mit dem Klingelsacke in der Versammlung herumlaufen sollen, um zur Erbauung oder Erhaltung des Versammlungshauses Pfennige einzufordern. — Übrigens muss man wohl bemerken, was der vorhin genannte Verfasser am angeführten Orte hinzusetzt: »Wenn Pedanten sich anmasen, zum Publikum (auf Kanzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers. Das Belachen kann hier nur den *Mann*, aber nicht die *Wissenschaft* treffen.«

recht seyn und ihre Versuche unparteyisch prüfen sollen*) — wenn sie sich unter einander selbst zu

*) Es gibt Angriffe auf die kritische Philosophie, welche ihre Widerlegung an der Stirne tragen, und daher entweder, wie der berüchtigte *Antikant*, gar nicht geachtet, oder, wie die komischen Bocksprünge des *dicken Mannes* um den kategorischen Imperativ herum, belacht werden müssen. Ernstlich dagegen zu streiten, wie der Verfasser der *allerneuesten Guckkastenphilosophie des ewigen Juden*, lohnt der Mühe nicht; und wenn es *Queerkopf* in den Wald hineinschallt, *Leerkopf* wieder herauszurufen, ist unter der Würde eines Philosophen, und wird kaum dem muthwilligen Satyr verziehen, wenn er sein loses Spiel öffentlich treibt. Es gibt ferner Angriffe auf die kritische Philosophie, die, wie ein gewisses *Sendschreiben* an die jungen Studiosen derselben, als Polizeyvergehungen in der literarischen Welt, eine öffentliche und strenge Rüge verdienen, so dass man ohne Umstände zur Schändlichkeit sagt, du bist schändlich, und zur Unwissenheit, du bist unwissend. »Es gibt — sagt Lavater im *Pontius Pilatus*, eben da, wo er von *Hohenpriester und Dienerwuth* spricht, Th. 1. Kp. 6. Absch. 6. — es gibt unbelehrliche, unüberzeugbare, grundschiefe Charaktere. Je klärer sie sehen, desto lauter rufen sie: Welche Dunkelheit! Je bestimmter man mit ihnen spricht, desto starrsinniger sprechen sie von leidiger Unbestimmtheit. Sobald du den Mund öffnest, so machen sie sich auf Widerspruch gefasst. Denke nie, durch Einfalt und Aufrichtigkeit, sie zu gewinnen. Sie haben keinen Sinn, als für Schiefheit. Sie sind wahre Visionärs alles Krummen und Unedlen. Sie sehen's, wo es ist, und wo es nicht ist. *Sie lauern immer und beobachten nichts.* « Aber gründliche, oder wenigstens mit dem Bestreben, die Wissenschaft zu fördern, vorgebrachte

verketzern, zu verkleinern und sogar literarisch zu vernichten suchen, wenn sie auf eine theils lä-

---

Einwürfe mit vornehmer Miene zurückweisen, als wenn überall nichts gesagt wäre; Erklärungen verweigern, wo man sie geben kann und soll; über den Gegner, noch ehe er als Gegner aufgetreten ist, das Urtheil der Unfähigkeit, in den hohen oder tiefen Sinn des Systems, das man aufgestellt hat, einzudringen, sprechen — wie soll man ein solches Verfahren nennen? *Rechthaberey* oder *Renommisterey?* — Oder ist es vielleicht jener von Jacobi (S. dess. Schrift *wider Mendelssohn's Beschuldigungen* u. s. w. S. 93 u. 94.) so treffend geschilderte »Stolz, der ein eignes System durchsetzen, überall einführen, und durchaus kein andres gelten lassen will? Dieser, da er seine Meynung für die Wahrheit selbst ansieht, und die Vernunft in Person zu seyn glaubt, hört keine Gründe mehr, sucht sie, als unwürdig, blos zu unterdrücken, und allen Widerspruch, durch was für Mittel es auch sey, zu hemmen. Das entscheidendste Talent, wenn es ihm nicht dienstbar ist, verliert seine Würde, kommt um seinen Namen, und käme, wenn es möglich wäre, um sein Daseyn. Dennoch weiss er nichts von Ungerechtigkeit, und freuet sich aller seiner Werke, weil er das Gutfinden seiner Weisheit zum einzigen Gesetz' hat, und sein fanatischer Eifer, mehr um der Sache als um der Person willen — so sagt man wenigstens — Recht und Billigkeit unter die Füsse tritt. Seine Herrschsucht ist Wohlwollen, sein Unterdrückungsgeist väterliche Strenge — Regententugend; *seine Einsicht der Verstand, den alle Menschen haben müssen.*« — Möchte doch jeder, er sey Angreifer oder Vertheidiger, an den Ausspruch eben dieses edlen Wahrheitsfreundes denken, wenn er anderwärts (S. dess. Schrift *über die Lehre des Spinoza*, S. 177 und 178.) sagt: »Auch im Reiche der

cherliche, theils ärgerliche Weise darüber streiten, wer von ihnen die beste Waare liefere und den meisten Beyfall verdiene, während sie mit ihren gemeinschaftlichen Gegnern noch nicht über den Werth oder Unwerth der Materialien einig sind, woraus sie doch nach ihrem eigenen Geständnisse ihre Fa-

---

Wahrheit wird durch *Krieg* selten viel gewonnen; treuer Fleiss eines jeden in dem Seinigen, und freywilliger ehrlicher Tausch, wäre auch hier das Förderlichste, Beste. Wozu der böse Eifer gegen Mangel an Erkenntniss? — Anstatt ihn bloss zu stellen, und mit Hohn zu strafen diesen Mangel, der dich ärgert, hilf ihm ab durch Gabe! Durch Gabe wirst du dich als den, der mehr hat, zeigen, und dem Mangelnden beweisen.« Möchte doch jeder, er sey Kantianer oder nicht, die Anmerkung beherzigen, welche Kant in seiner *Tugendlehre* (S. 141) macht, nachdem er die Pflicht der Achtung gegen Andre erörtert hat! »Hierauf — sagt er — gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im *logischen* Gebrauche seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. dg. zu rügen, sondern vielmehr vorauszusetzen, dass in demselben doch etwas Wahres seyn müsse, und dieses heraus zu suchen; dabey aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjektive der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objektiv gehalten wurde) aufzudecken, und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen *Verstand* ab, wie will man ihn dann darüber *verständigen*, dass er geirrt habe?«

Fabrikate zubereiten: *) dann darf man sich wahrlich nicht wundern, wenn das Publikum keine gute Meynung von der kritischen Philosophie hat, die ihm auf solche Art vorgeführt wird. Kritische Philosophen! Wie könnt ihr verlangen, dass das Publikum gegen euch gerecht seyn und Achtung hegen soll, wenn ihr selbst gegen das Publikum,

*) *Exempla sunt odiosa* — Der geneigte Leser mag sie also selbst hinzudenken! — Um indessen nichts ohne allen Beleg zu sagen, so erinnern wir hier nur an die unwürdige Behandlung, welche der sonst von den Kantianern so hochgepriesene *Verfasser der Theorie des Vorstellungsvermögens* hat erfahren müssen, seitdem man einsehen gelernt hat, dass seine Theorie unhaltbar sey. Ein gewisser Fragmentist, der demselben viel zu verdanken hatte, der, so lange er mit ihm in näheren Verbindungen stand, einer seiner wärmsten Verehrer und eifrigsten Lobpreiser, der sogar sein Vertheidiger gegen Andre war, zog, nachdem jene Verbindungen aufgehört hatten, und ein andrer Mann sich seinem Gesichtskreise näherte, *mit* welchem es nunmehr zu halten er gerathener fand, um sich *an* ihm zu halten, zwischen diesem und dem Verfasser der Theorie eine Parallele, worin derselbe so ins Dunkle gestellt ist, dass, wenn man jenem Fragmentphilosophen glauben wollte, Hr. Reinhold forthin unter den Philosophen Deutschlands kaum genannt zu werden verdiente. Ich bin aber überzeugt, dass der *Verfasser der Wissenschaftslehre*, dessen originelles philosophisches Talent jedermann anerkennen muss, und der solcher Vergleichungen zu seinem Ruhme gar nicht bedarf, jene parasitische Lobpreisung im Herzen selbst verachtet hat, da er in seinen neuesten Äußerungen über die Theorie den Verfasser derselben mit vorzüglicher Achtung nennt. Ist denn der Verfasser der Theorie darum,

gegen eure gemeinschaftlichen Gegner, und gegen einander selbst nicht gerecht seyd und keine Achtung hegt! Wie könnt ihr verlangen, dafs das Publikum, dafs die Vorsteher der Staaten und der Kirche von euren Bemühungen etwas Gutes erwarten sollen, wenn sie euch mit so übereilter und leidenschaftlicher Hitze zu Werke gehen sehn, und daher vermuthen müssen, dafs es euch nicht um die Beförderung des Wahren und Guten in der Welt, so viel ihr auch davon schwatzen mögt, sondern um die Beförderung eures eignen Interesse's, oder wohl gar um die Erreichung gemeinschädlicher Zwecke, die ihr aus Furcht vor Gewalt nicht laut lassen werden dürfet, zu thun sey! Möchte doch endlich einmal der unsaubere *polemische Geist*, der in euch gefahren zu seyn scheint, der eure besten Absichten vereitelt, der euch unmöglich in alle Wahrheit leiten kann, der da macht,

---

weil die Wissenschaftslehre den Punkt, um welchen sich das philosophische Wissen dreht, besser getroffen hat, ein kleiner, erbärmlicher Geist, von dem sich hinfort für transzendentale Nachforschungen nichts mehr erwarten läfst? Hat der Verfasser der *Briefe über die kantische Philosophie*, in denen (besonders im ersten Bande) ein ächt philosophischer Geist (der Geist der Weltweisheit) weht, gar keine Verdienste um diese Philosophie, oder die Philosophie überhaupt? Und darf man ihn, wie unlängst ein Anonymus in einem gelehrten Blatte that, wie einen Schulknaben anweisen, womit er sich beschäftigen und nicht beschäftigen soll? — *O tempora! o mores!*

dafs ein grofser Theil des Publikum's, auf das ihr doch wohlthätig würken wollt, jeden Kantianer mit ſpöttiſcher oder argwöhniſcher Miene betrachtet, und entweder als einen Phantaſten oder als ein gefährliches Mitglied der Geſellſchaft aus ſeinem Würkungskreiſe ſo weit als möglich zu entfernen ſucht — möchte doch dieſer böſe Dämon eure Köpfe nnd Herzen verlaſſen, und Raum geben dem Geiſte der *ruhigen Prüfung*, ohne welche das Gemüth für die Wahrheit nie empfänglich genug ſeyn kann, der *beſcheidenen Mäſsigung*, die auch dem Philoſophen, welcher durch Talente und Geiſtesenergie über ſeine Zunftgenoſſen weit hervorragt, ſo wohl anſteht, und der *duldſamen Schonung*, die man als Menſch und Gelehrter, und als Philoſoph (in der ächten, urſprünglichen Bedeutung des Wortes) inſonderheit, jedem Andersdenkenden ſchuldig iſt. Nur dann, wenn euch dieſer Geiſt durchgängig beſeelt, wird ſich derſelbe Geiſt auch des Publikum's, wenigſtens dem gröſseren und edleren Theile nach, bemächtigen, und es wird bereitwillig ſeyn, euren Bemühungen Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen, und die Wohlthätigkeit derſelben mit dem gebührenden Danke anzuerkennen.

Indeſſen würde man freylich ſehr fehlgreifen, wenn man die Urſachen des übeln Kredits, in welchem die kritiſche Philoſophie bey einem groſsen Theile des Publikum's ſteht, bloſs in dem *Beneh-*

men eines Theils ihrer Freunde aufſuchen wollte. Denn obgleich nicht jeder den Mann von der Sache unterſcheidet, ſo würde doch dieſe Verwechſelung allein der guten Sache nicht ſo gar vielen Eintrag gethan haben. Es liegen vielmehr jene Urſachen andrerſeits und vielleicht hauptſächlich in dem bey dem gröſseren Theile des Menſchengeſchlechts *überwiegenden Hange, miſstrauiſch gegen alles zu ſeyn, was ſich als neu und wichtig in ſeinen Folgen ankündigt und was man noch nicht genau kennt*, und dagegen dasjenige in Schutz zu nehmen, was die Erfahrung ſchon als gut und nützlich, wenigſtens als unſchädlich, bewährt hat. Dieſer Hang iſt auch *an ſich* gar nicht verwerflich; er iſt vielmehr dem menſchlichen Herzen natürlich, und hat, wie alles, was von der Natur ſelbſt herrührt, ſeinen guten Zweck, der blos durch Miſsbrauch verfehlt wird. Er ſoll nämlich einem anderweiten, dem menſchlichen Gemüthe ebenfalls aus weiſer Abſicht eingepflanzten Hange, oder, wenn man lieber will, Triebe, nämlich dem *Triebe zum Neuen*, als Gegengewicht dienen*), damit dieſer nicht eine fehlerhafte Rich-

*) Vortrefflich ſagt Göthe in ſeines neueſten Gedichts *(Herrmann und Dorothea)* fünftem Geſange, der nicht blos, der Weltbürger, überſchrieben, ſondern in ächt weltbürgerlichem Geiſte geſungen iſt:

- - - - - - - - - - - - - Ich weiſs es,
der Menſch ſoll

tung bekomme und in die leichtſinnige Denkart oder Maxime ausarte, das Neue bloſs darum, weil es neu iſt, vorzuziehen, welche Maxime, wenn ſie zu irgend einer Zeit allgemein wäre, wie ein reiſsender Strom, alles, was bis dahin beſtanden hatte und als gut und nützlich befunden wurde, verſchlingen, und ſelbſt dem Neuen, wenn es auch würklich beſſer und nützlicher wäre, den Vortheil entziehen würde, ſich als beſſer und nützlicher durch die nachfolgende Erfahrung bewähren zu laſſen, weil auch dieſes bey der Herrſchaft jener Maxime keine Dauer haben könnte, und ſo alles zuletzt auf einen bloſsen *Modeton des Zeitalters*, (den gefährlichſten Feind des Wahren und Guten, weil er die, welche daſſelbe erforſchen ſollen, entweder zu elenden Sophiſten [*Mäklern der Weisheit*] oder zu lächerlichen Abentheurern [*Glücksrittern der Weisheit*] macht), hinauslaufen würde. Was nun die Überzeugung der Menſchen, inſonderheit in Rückſicht des Urtheils über neue Meynungen oder Lehren, betrifft, ſo wird dieſelbe beym gröſsern Theile der Menſchen (wenn wir

---

Immer ſtreben zum Beſſern; und wie wir ſehen, er ſtrebt auch
Immer dem Höheren nach, zum wenigſten ſucht er das *Neue*.
Aber geht nicht zu weit! Denn neben dieſen Gefühlen
Gab die Natur uns auch die Luſt zu verharren im *Alten*,
Und ſich deſſen zu freun, was jeder lange gewohnt iſt.

jetzt von demjenigen abſtrahiren, was Gewalt und Eigennutz zur Beſtimmung des öffentlichen Urtheils beytragen) theils durch das, was man den *gemeinen Menſchenverſtand* (*ſenſus communis*) nennt, theils durch das *Anſehen* (*auctoritas*) derer beſtimmt, welche bey dem Publikum bereits in gutem Kredite, in Hinſicht ihrer Einſicht ſowohl, als ihrer Geſinnung, ſtehen. Der letzte Vortheil geht denen offenbar ab, welche neue Lehren vortragen; denn ſie wollen erſt dadurch ſich beym Publikum akkreditiren, wenn nicht etwa ihr Kredit ſchon anderweit geſichert iſt. Was aber den *gemeinen Verſtand* anlangt, ſo iſt dieſer zwar als oberſter und einziger Schiedsrichter unzulänglich, aber er verdient doch ſelbſt von Seiten der philoſophirenden Vernunft Achtung und Aufmerkſamkeit.*) Es zeigt aber der gemeine Verſtand ſeine Würkſamkeit vorzüglich im Praktiſchen, und er verbeſſert daher oft, ſogar bey denen, deren ſpekulirende Vernunft überall nach höheren Entſcheidungsgründen (nach deutlich gedachten Prinzipien und nicht nach bloſsen dunkeln Gefühlen) zu fragen gewohnt iſt, in der Praxis ih-

*) Vergl. die bereits oben angeführte Abhandlung: *Von der Überzeugung nach ihren verſchiedenen Arten und Graden*, Abſch. 3. Anm. S. 49—62., wo ſowohl die Begriffe, die man mit den Ausdrücken: Gemeiner Verſtand und philoſophirende Vernunft, zu verbinden hat, als das wechſelſeitige Verhältniſs beyder ausführlich beſtimmt iſt.

nen ſelbſt unbewuſst die Fehlgriffe, welche ſie bey ihren Spekulazionen machten.*) Ja es vermittelt der gemeine Verſtand nach und nach ſelbſt in der Wiſſenſchaft die Verbindung zwiſchen Meynungen und Grundſätzen, welche die ſpekulirende Vernunft aufgeſtellt hat, und dem praktiſchen Intereſſe, dem dieſe Abbruch zu thun drohen, indem er die ſpekulirende Vernunft zu Inkonſequenzen beym Spekuliren ſelbſt verleitet, ſo daſs an ſich gefährliche und ſchädliche Grundſätze nach und nach ihr gefährliches und ſchädliches Anſehen verlieren, die ſpekulirende Vernunft mit dem gemeinen Verſtande in vollkommener Einſtimmung zu ſeyn ſcheint, und dieſer mit jener völlig ausgeſöhnt iſt. Wenn wir nun die Geſchichte der Kultur des

*) Wie manchem Philoſophen oder Gelehrten überhaupt mag es nicht eben ſo gehen, als dem guten Baron Flaming, der, ungeachtet nach ſeinem Syſteme über die verſchiedenen Menſchenſtämme in einem Mongolen oder Slaven ſchlechterdings nichts Gutes ſtecken konnte, dennoch, ſobald er über dem Handeln das Spekuliren vergaſs, die Menſchen nicht nach den Haaren und Augen, ſondern nach einem natürlichern Maaſsſtabe beurtheilte und dem zufolge auch behandelte, ja ſogar dann, wenn er nicht nur über ſeinem Syſteme brütete, ſondern daſſelbe auch auſser ſich zu realiſiren ſuchte, immer noch Züge des Edelmuths blicken lieſs, welche aus der urſprünglichen oder natürlichen moraliſchen Anlage, nach der jeder Menſch jeden Menſchen als Menſch ohne Rückſicht auf Haar und Auge und Abſtammung behandeln ſoll, und die durch keine Spekulazion vertilgt werden kann, hervorkamen.

menſchlichen Geiſtes mit einem aufmerkſamen Blicke überſchauen, ſo finden wir, daſs die ſpekulirende oder, welches uns hier gleichgilt, die philoſophirende Vernunft mancherley Syſteme aufgeſtellt hat, welche man als eben ſo viele Verſuche betrachten kann, ſich durch höhere Entſcheidungsgründe (durch bis an die äuſserſte Gränze, an den letzten Ruhepunkt des menſchlichen Denkens fortgeſetzte Ableitung des Bedingten von ſeiner Bedingung, des Gegründeten von ſeinem Grunde) wegen der Überzeugungen des gemeinen Verſtandes wiſſenſchaftliche oder gelehrte Rechenſchaft zu geben. Von dieſen philoſophiſchen Syſtemen oder Verſuchen kann man faſt ohne Ausnahme behaupten, daſs ſie, wenn ſie auch mit den Ausſprüchen des gemeinen Verſtandes in keinem (wenigſtens direkten) Widerſpruche ſtanden, dennoch ſchon um der bloſsen *Neuheit* ihrer Grundſätze oder wenigſtens ihrer Ausdrücke willen, (die man nicht ſogleich mit den Ausſprüchen des gemeinen Verſtandes und den darauf ſich beziehenden Ausdrücken des gemeinen Lebens zu vereinigen wuſste), bey ihrer erſten Erſcheinung von einem groſsen Theile des Publikum's, dem ſie zuerſt bekannt wurden, für gefährlich und ſchädlich gehalten wurden, und daher nach Verſchiedenheit dieſes Dafürhaltens bald mehr bald weniger Widerſpruch, ja wohl gar auch Widerſtand fanden. Denn ſie wurden faſt immer von ihren nächſten Gegnern,

den Philosophen der vorhergehenden Schulen, und den Priestern oder Theologen von derjenigen Seite bekämpft, von welcher man den Willen derer, welche nicht blofs widersprechen konnten, sondern auch die Gewalt zum Widerstehen hatten, (mithin durch dieses sinnliche Gewicht den Mangel der Gegengründe an intelligiblem Gewichte ersetzen konnten), am leichtesten in sein Interesse zu ziehen hoffen konnte, nämlich von Seiten des *Praktischen* oder *Moralischen*, sowohl überhaupt, als insonderheit, wieferne es mit der *positiven Gesetzgebung* und der *positiven Religion*, mit Staat und Kirche, zusammenhangt. So ging es in den ältesten Zeiten dem *Sokrates*, der wegen der Anklage, dafs seine Lehre die Jugend verderbe, den Gesetzen des Staats ihre Auktorität entziehe, und den hergebrachten Dienst der Götter zerstöre, den Giftbecher leeren mufste, wiewohl aus den Apologien seiner Schüler und vornehmlich aus den in gleicher Absicht vom Xenophon geschriebenen Denkwürdigkeiten des Sokrates sattsam erhellet, wie höchst ungegründet jene Anklage war. So ging es auch in den früheren Zeiten unsers Jahrhunderts dem *Leibnitz*, und noch mehr seinem berühmten, nicht blofs um die Philosophie, sondern auch um das gründliche Denken und Forschen nach Wahrheit überhaupt sehr verdienten Schüler, dem *Wolf*.*) Auch ihre Lehre sollte dem Staate und

*) Ob mit Recht oder Unrecht? mag hier an seinen Ort

der Kirche gefährlich seyn, und der arme Wolf mufste deshalb den Schafen zur Beute werden, und wie ein Verbrecher seinen Wohnplatz verlassen, in welchen ihn jedoch bald darauf ein glücklicheres und dankbareres Zeitalter zurückrief. Indessen hat man sich nach und nach mit diesen sowohl als den übrigen zwischen inne liegenden philosophischen Systemen wenigstens äufserlich ausgesöhnt, weil man gesehen hat, dafs, ungeachtet sie zum Theile würklich mit den Aussprüchen des gemeinen (und gesunden) Verstandes in offenbarem Widerspruche stehen, und daher, wenn sie allgemeinen Beyfall und in der Praxis allgemeine Anwendung gefunden hätten, für Sittlichkeit, Religion und Menschenwohl nachtheilig hätten werden müssen, dennoch diesen allgemeinen Beyfall und diese allgemeine Anwendung nicht gefunden, und ebendarum die Welt nicht aus ihren Angeln gebracht haben. Selbst die Leibnitz-Wolfische Philosophie, als die letzte eigentlich systematische Philosophie, die zunächst vor der kritischen herging, und auf die Denkart des Zeitalters keinen geringen Einfluss

---

gestellt bleiben. Indessen, glaube ich, hat wohl ein denkender Kopf nicht unrichtig geurtheilt, wenn er sagte: »Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unabläßigen Forscher zu den Grundsätzen der letzten zurück.« S. Jacobi's *Briefe an Mendelssohn über die Lehre des Spinoza.* S. 172.

hatte, wird, ungeachtet sie in unsern Zeiten vielleicht keinen einzigen aufrichtigen ihr durchaus ergebenen Freund mehr hat, dennoch selbst von denen, die gar nichts auf sie halten, wenigstens als eine unschuldige Grillenfangerinn geduldet. Wenn also die neueste Philosophie als eine schädliche und gefährliche angeklagt worden ist, so sieht man leicht ein, dass dies eigentlich keine neue, sondern eine sehr alte, blos auf sie von Neuem bezogene Klage ist, die, wenn auch kein Einziger, der diese Klage für gegründet hält, durch unsre Apologie vom Gegentheile sollte überzeugt worden seyn, (welches wir jedoch nicht hoffen wollen), dennoch eben so, wie bey ihrer Vorläuferinn nach und nach verhallen wird, so dass man vielleicht in weniger als einem Menschenalter *Kantii opera omnia* in allen den Ländern, wo sie jetzt den *Index librorum prohibitorum* zieren, eben so frey und öffentlich kaufen und lesen wird, als man ebendaselbst jetzt *Leibnitz'ens* und *Wolf's* Schriften kaufen und lesen kann, und dass, wenn es dann noch jemanden einfallen sollte, diese Litaney gegen die Kantische Philosophie anzustimmen, man eben so wenig Notiz davon nehmen wird, als man jetzt darauf achtet, wenn es einem Marburger Heimwehschreiber einfällt, das Behüt' uns, lieber Herr Gott! über die Leibnitz-Wolfische Philosophie auszurufen. Dass aber jene Anklage bey der neuesten Philosophie so nachdrück-

lich und selbst von bedeutenden Männern widerholt worden ist, ist aus folgenden Umständen sehr begreiflich. Ungeachtet nämlich jedes neue philosophische System schon in sich selbst die Ankündigung enthält, dass es alle vorhergehenden über den Haufen werfen und deren etwa noch brauchbare Materialien ganz anders zubereiten und zu einem ganz andern Baue verarbeiten wolle, so hat doch keines diese Ankündigung so laut und so nachdrücklich gethan, als das kritische. Die Kritik suspendirte gleichsam feyerlich vor den Augen der ganzen gelehrten Welt die bisherigen Philosophen von ihren Baugeschäfften, und wollte erst den Boden untersuchen und vermessen, um zu bestimmen, ob er überhaupt zu einem Baue tauglich sey, und von welchem Umfange und zu welcher Höhe das Gebäu aufgeführt werden könne. Die Kritik wollte nicht sowohl die philosophischen Systeme, welche die Vernunft durch ihre einzelnen Repräsentanten bis dahin aufgestellt, und welche der Skeptizism, als der beständige Zuchtmeister der Philosophen, schon sonst der Prüfung unterworfen hatte, sondern vielmehr die Vernunft selbst kritisch prüfen. Ein solches Unternehmen musste freylich beym ersten Anblicke bedenklich und fast unausführbar scheinen. Es musste eine Art von furchtbarer Stille entstehen, wo man in banger Erwartung harrete, was da herauskommen würde.*)

*) Wenn auch jenes Unternehmen beym ersten Anblicke *be-*

Hierzu kam, dafs die Kritik felbft anfangs in einem gewiffen Dunkel, in einer myfteriöfen Hülle, wie man es nannte, erfchien, wo man nicht wufste,

---

denklich und *unausführbar* fcheinen möchte, fo darf es deshalb doch nicht für *gefährlich* oder *unmöglich* gehalten werden. Denn was das Erfte anlangt, fo mufs es der menfchlichen Vernunft in jeder Rückficht erwünfcht und zuträglich feyn, zur *Erkenntnifs ihrer felbft*, der Gefetze, Bedingungen und Gränzen ihrer Anwendung im Theoretifchen fowohl als im Praktifchen, zur Kenntnifs ihres Vermögens und Unvermögens, ihrer Bedürfniffe und der Mittel, fie zu befriedigen, zu gelangen; an welcher Aufgabe im Grunde alle Philofophen, wenn fie fich auch nicht deutlich darüber erklärten, gearbeitet haben und immerfort arbeiten werden. Dafs hierbey nicht hin und wieder Menfchlichkeiten (theoretifche und praktifche Fehler) mitunterlaufen follten — wer wird fo unbillig feyn, diefs zu fordern, und, wenn feine Forderung nicht erfüllt werden follte, das Kind mit dem Bade zu verfchütten! Wir verweifen in diefer Rückficht die Lefer auf den 2. *Abfchn.* des 1. *Hauptft.* der *Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft*, — einen Abfchnitt, der von jedem, welcher die Kritik unbefangen lefen will, billig zuerft follte gelefen und wohl beherzigt werden. In nächfter Beziehung auf unfern Zweck mögen nur folgende Worte daraus hier ein Plätzchen finden: »Die Vernunft mufs fich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freyheit derfelben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne *fich felbft zu fchaden* und einen *ihr nachtheiligen Verdacht auf fich zu ziehen*. — Ob nun aber gleich die Vernunft fich der Kritik niemals *verweigern* kann, fo hat fie doch nicht jederzeit Urfache, fie zu *fcheuen*. — Allemal aber und ohne allen Zweifel ift es

was man aus dem Dinge machen sollte, und es geraume Zeit währte, ehe sie aus jener Dunkelheit heraustrat, und sich dem Publikum offener zeigte.

---

nützlich, die *forschende* sowohl, als *prüfende* Vernunft in völlige Freyheit zu setzen, damit sie ungehindert ihr eignes Interesse besorgen könne, welches eben so wohl dadurch befördert wird, dass sie ihren Einsichten *Schranken setzt*, als dass sie solche *erweitert*, und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken. Lasset demnach euren Gegner nur Vernunft sagen, und bekämpfet ihn blos mit Waffen der Vernunft! Übrigens seyd wegen der *guten Sache* (des praktischen Interesse) ausser Sorgen, denn die kommt im blos spekulativen Streite niemals mit ins Spiel. — Das, was hierbey streitig wird, ist nicht die *Sache*, sondern der *Ton*. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines *festen Glaubens* zu sprechen, wenn ihr gleich die des *Wissens* habt aufgeben müssen.« — Was aber das Zweyte betrifft, so mag das Unternehmen, die Vernunft zu einer vollständigen Selbsterkenntniss zu bringen, noch so *schwer* scheinen. Dass es *unmöglich* auszuführen sey, kann niemand *a priori* beweisen, wie es doch bewiesen werden müsste — denn *a posteriori* zu schliessen, was bisher nicht gelungen ist, kann nie gelingen, würde ein eines Philosophen sehr unwürdiger Schluss seyn. Einen Beweis *a priori* aber kann derjenige am allerwenigsten vorgeben, welcher gegen alle Spekulazionen der Vernunft misstrauisch ist — denn sein Beweis würde ebenfalls eine solche Spekulazion seyn, auf die er nichts rechnen dürfte, woferne er nicht etwa nur gegen fremde Spekulazionen misstrauisch seyn, auf die eigenen aber

Es iſt aber bekannt, daſs man ſich vor dem, was man im Dunkeln ſieht, weit mehr fürchtet, als vor dem, was uns im hellen Sonnenlichte erſcheint.

---

ein deſto gröſseres Vertrauen ſetzen wollte. Und ſollte etwa jener Beweis darin liegen, daſs die *Möglichkeit einer Kenntniſs der Dinge an ſich* die *einzige* Bedingung ſey, unter welcher die Vernunft zur *Selbſterkenntniſs* gebracht werden könne, und daſs, da die Kritik jene Möglichkeit läugne, indem ſie bloſs eine *Erkenntniſs der Erſcheinungen* zulaſſe, auch dieſe *Selbſterkenntniſs* nicht möglich ſey: ſo würde dagegen zu erinnern ſeyn: 1.) daſs es doch wohl ein wenig *zu viel* behauptet ſeyn dürfte, jene Möglichkeit für die *einzige* Bedingung von dieſer zu halten; wenigſtens deutet man es der kritiſchen Philoſophie übel, daſs ſie von *einzigen* Bedingungen ſpricht; 2.) würde daraus nur folgen, daſs *nach den Grundſätzen der Kritik* keine ſolche Selbſterkenntniſs möglich, nicht aber daſs ſie *überhaupt* unmöglich ſey. Es muſs aber 3.) bemerkt werden, daſs die Selbſterkenntniſs der Vernunft eben darüber erſt die Entſcheidungsgründe an die Hand geben muſs, *ob* und *wieferne* Dinge an ſich und Erſcheinungen verſchieden und erkennbar ſind. Geſetzt alſo, die Selbſterkenntniſs lehrte, wie ſchon berühmte kritiſche Philoſophen ſelbſt zugegeben und behauptet haben, daſs der ganze Unterſchied eigentlich nichtig und leer ſey, ſo könnte aus demſelben nichts gegen die Möglichkeit der Selbſterkenntniſs gefolgert werden. Endlich mag aber auch 4.) der Unterſchied reell ſeyn, ſo folgt gleichwohl daraus nichts gegen dieſe Möglichkeit. Denn wenn ſich die Vernunft nur ſo genau kennt, wie ſie durch das Bewuſstſeyn des Gemüths im innern Sinne *erſcheint*, ſo kennt ſie ſich vollſtändig, mag die Vernunft oder das Gemüth, dem ſie beygelegt wird, als Ding an ſich ſeyn, was ſie oder es will. Wenn

In dieſem erkennt man oft das als einen gewöhnlichen, wohl gar erfreulichen Gegenſtand, was man in

uns die Philoſophie die Bedingungen und Geſetze der Würkſamkeit des Vernunftvermögens ſo genau und gewiſs kennen lehrte, als die Mechanik die Bedingungen und Geſetze der Würkſamkeit der Bewegkraft kennen lehrt, ohne daſs wir das ſich bewegende oder bewegt werdende Ding an ſich kennen: ſo dürften wohl die allerſtrengſten Anforderungen des allerkühnſten Skeptikers an die Philoſophie vollkommen befriedigt ſeyn. — Daſs übrigens dieſe Überzeugung oder Meynung von der Unmöglichkeit der Selbſterkenntniſs der Vernunft und von der daraus nothwendig entſpringenden Unſicherheit der ganzen menſchlichen oder wenigſtens (wiewohl man gar keinen Grund dieſer Einſchränkung abſieht) der philoſophiſchen Erkenntniſs — dieſer *Grundſatz der Neutralität* bey allen philoſophiſchen Streitigkeiten — wenn er nicht bloſs als *Heilmittel wider den dogmatiſchen Eigendünkel*, ſondern zugleich als die *beſte Art, den Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt* in ihren verſchiedenen philoſophiſchen Repräſentanten *zu ſchlichten*, empfohlen wird, ein vergeblicher Anſchlag ſey, das Intereſſe der Vernunft für Kopf und Herz (im Theoretiſchen und Praktiſchen) gehörig zu ſichern, iſt in dem *Anhange* zu dem vorhin erwähnten *Abſchn. der Methodenl. der Kr. d. r. V.* (S. 780. ff.) unter der Aufſchrift: *Von der Unmöglichkeit einer ſkeptiſchen Befriedigung der mit ſich ſelbſt veruneinigten reinen Vernunft*, zu erweiſen verſucht worden, worauf alſo der Leſer ebenfalls verwieſen wird, mit der Verſicherung, daſs es ihn nicht gereuen werde, auch dieſen kurzen Anhang nebſt jenem Abſchnitte geleſen zu haben. Er wird darin eine neue Beſtätigung der in gewiſſer Hinſicht ſehr wahren Worte Pascal's finden: *La nature confond les Pyrrhoniens, et la raiſon confond les Dogmatiſtes.*

in jenem für ein schreckliches Ungeth'im hielt.*) Endlich erschien die Kritik in einem synkretistischen Zeitalter, wo sich so mancher — wie der

*) Es muss indessen bemerkt werden, dass man die Beschuldigung in Ansehung jener Dunkelheit und mysteriösen Hülle gar sehr übertrieben hat. Alles läuft im Grunde darauf hinaus, dass der Verfasser der Kritik sich grossentheils eine *neue Terminologie* geschaffen hat, und zuweilen sehr *verwickelte Perioden* macht, wo die Gedanken so in einander hineingestopft sind, dass man sie erst einzeln herauslesen muss, ehe man ihren Zusammenhang einsieht. In Ansehung des ersten Punktes aber ist zu bemerken, dass erstlich nicht einmal alles so neu ist, als man dafür hält, z. B. die Ausdrücke: Idee, Kategorie, Konstrukzion der Begriffe, transszendental, u. s. w., dass zweytens jeder Gelehrte das Recht hat, für neue Begriffe neue Ausdrücke zu bilden, besonders, wenn es, wie in der Philosophie, sehr auf die Präzision des Ausdrucks ankommt, und dass es drittens einem Manne, der ein solches vielumfassendes System schuf, wohl zu verzeihen ist, wenn er zuweilen zu freygebig mit neuen Kunstwörtern war. Dieser letzte Umstand dient auch zur Entschuldigung des zweyten Punktes. Ein Geist, der so sehr mit dem Schaffen (Produziren) beschäftigt ist, kann nicht auf das Verarbeiten (Formen) so viel Zeit verwenden, als der, welcher sich ausschliessend mit dem Letzten beschäftigt. Finden sich doch selbst bey einem der ersten Schriftsteller Deutschlands in seinen prosaischen Werken Perioden, die an Länge und Einschachtelung der Sätze den kantischen nichts nachgeben. Dass übrigens in den kantischen Schriften auch eine sehr grosse Anzahl von Stellen vorkommen, welche nicht blos sehr fasslich, sondern auch so kräftig und schön geschrieben sind, als man es nur von einem philosophischen Schriftsteller, der weder dichten, noch predigen soll, verlangen

Urheber der Kritik nicht ganz mit Unrecht fagt — »ein gewiffes Koalizionsfyftem widerfprechender Grundfätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünftelt hatte, weil es fich einem Publikum beffer empfiehlt, das zufrieden ift, von allem etwas, und im Ganzen nichts zu wiffen, und dabey in allen

---

kann, erhellet fchon aus denjenigen Stellen, welche ich zum Theile eben in der Abficht, diefs zu beweifen, wörtlich in diefer Schrift angeführt habe, womit man noch folgende Stellen vergleichen kann: KANT's *Kr. d. reinen V.* S. 650. Aufl. 3. *Kr. d. pr. V.* S. 154 und 269. bis ans Ende, befonders S. 288. Aufl 2. und den ganzen 1. Abfch. der *Grundlegung zur Metaphyfik der Sitten;* fo wie auch das neuefte Werk deffelben, die *metaphyfifchen Anfangsgründe der Tugendlehre* faft durchaus popular und nicht blofs lehrreich, fondern oft auch unterhaltend gefchrieben ift; nicht zu gedenken einer Menge von *kleinern zerftreuten Aufffätzen*, welche aufser der Deutlichkeit auch mit Witz und Laune in reichem Maafse ausgeftattet find. Man lefe nur erft felbft im Zufammenhange und fcheue nicht die erfte Anftrengung, fo wird man das Vorurtheil von einem myfteriöfen Dunkel, in welches die Kritik gehüllt feyn foll, bald fahren laffen, wenn man auch hin und wieder auf Stellen ftofsen follte, wo der Vortrag unläugbar unverftändlich und ermüdend ift. Aber ich frage noch einmal, finden fich nicht auch folche Stellen bey den beften philofophifchen Schriftftellern, bey Plato, Ariftoteles u. a. m., wenn man auch nicht bey diefen die Verdorbenheit des Textes in Anfchlag bringt. Und wie unfeelig weitfchweifig und ermüdend ift oft nicht der gute Wolf, den vielleicht mancher zu verftehen glaubt, weil feine Kunftwörter fchon bekannter find, ungeachtet er ihn eigentlich nicht verfteht!

Sätteln gerecht zu seyn.« Diesen Systemen vorzüglich ging die Kritik unmittelbar an das Leben, indem sie alles Heterogene in dem menschlichen Wissen genau von einander absonderte, ohne doch gleich in der Geschwindigkeit das Getrennte auf andre Weise verbinden zu können, und dadurch das Publikum zu überzeugen, dass jene Trennung keine Gefahr bringe.*) Was Wunder also, dass

*) Bey Beurtheilung der kritischen Philosophie hatte man anfangs, und zum Theile auch noch jetzt, immer nur die *Kritik der reinen Vernunft*, als das erste und Hauptwerk hauptsächlich im Auge. In diesem Werke war der Hauptzweck des Verfassers die *spekulative Einschränkung der Vernunft*. Hier wurde niedergerissen, und Mendelssohn konnte den Verfasser in dieser Hinsicht wohl den *alles Zermalmenden* nennen; ein Ausdruck, der freylich furchtbar genug klingt, um ein von dem praktischen Interesse, das mit so vielen metaphysischen Untersuchungen verknüpft ist, durchdrungenes Gemüth mit bangen Besorgnissen zu erfüllen. In der *Kritik der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft* hingegen wurde die *praktische Erweiterung der Vernunft*, die dort nur beyläufig erwähnt war, ausführlich erörtert. Hier und in den folgenden Werken fing der Verfasser wieder an aufzubauen; ob er gleich nie ein eigentliches, vollständiges und zusammenhangendes System der Philosophie aufgestellt hat. Sein Hauptgeschäfft in den eigentlich kritischen Schriften ist nur *Propädeutik* zum Systeme. Dieß mußte freylich den Überblick des Ganzen und die Durchschauung aller Folgen selbst für den erschweren, der jene Schriften mit Aufmerksamkeit gelesen hatte. *Hinc illae lacrimae.* Denn, wie schon oben bemerkt worden ist, wenn man nicht jene

die Kritik unter diesen Umständen Besorgnisse erregte, da sie eine allgemeine Erschütterung auf dem Felde der menschlichen Erkenntniss verursachte, deren Wohlthätigkeit man während des Ungewitters nicht ahnete; dass sie der Gegner so Viele unter den lebenden Philosophen fand, da fast jeder sich ein eignes System nach Gutdünken erbauet hatte, das er auf einmal zusammenstürzen sahe,

---

Einschränkung und diese *Erweiterung* als das Hauptthema der Kritik zugleich ins Auge fasst, so muss sie entweder gefährlich oder sich selbst widersprechend scheinen. Ich bin aber überzeugt, dass, wenn nur die Kritik der *spekulativen und praktischen Vernunft* und der *teleologischen Urtheilskraft* von dem Verfasser zugleich in einem kleinern Volumen und in einem etwas gefälligern Gewande wäre ans Licht gestellt worden, man weniger nachtheilig von der Kritik geurtheilt haben würde. Allemal aber ist und bleibt es eine Ungerechtigkeit, den Urheber eines Systems nicht nach dem Ganzen, sondern nur nach einzelnen Theilen zu beurtheilen. Wie sehr das Urtheil dadurch verfälscht werde, davon gibt die *kritische Rechtslehre* ein auffallendes Beyspiel. Selbst viele von den Kennern und Freunden der kritischen Philosophie hätten sich's kaum im Traume einfallen lassen, dass die kritische Rechtslehre die Auktorität der obersten Staatsgewalt so nachdrücklich gegen alle und jede Revoluzionsversuche in Schutz nehmen würde, wenn ihr Verfasser sich nicht schon vorher in einer kleinen Abhandlung (über Theorie und Praxis) etwas davon hätte merken lassen. Und doch hat sie es gethan, mehr als Grotius und Pufendorf, ja in gewisser Hinsicht noch mehr als Hobbes! Und doch ist sie dabey sehr konsequent verfahren!

ohne gleich ein andres und sichereres Obdach zu finden; und dass diese Philosophen der Behauptung derer, welche die Kritik für gefährlich und schädlich hielten, nicht widersprachen, da sie nicht einmal aus voller Überzeugung widersprechen konnten. Die Kritik ist ihnen schon Dank schuldig, wenn sie nur, aus Mangel der vollen Überzeugung, nicht durch ihren Beytritt jener Behauptung einiges Gewicht zu geben suchten.

Da nun aus diesen und den vorhergehenden unläugbaren Erfahrungsdaten zur Genüge erhellet, dass das Urtheil über die Gefährlichkeit und Schädlichkeit eines neuen philosophischen Systems sehr veränderlich und trüglich ist, und meistentheils aus Umständen entspringt, die für die Richtigkeit desselben keine sicheren Bürgen sind: so sollte wohl derjenige, welcher ein *philosophischer* Gegner eines solchen Systems seyn will, der es also, wie schon jenes Wort andeutet, mit der Wahrheit redlich meynt, und dem das Beste der Menschheit würklich am Herzen liegt, mit jener Anklage äusserst vorsichtig zu Werke gehen, und sie nicht eher in Anregung bringen, als bis er im Stande ist, sie mit den einleuchtendsten Gründen zu erhärten, indessen aber lieber durch direkte Beweise und ohne alle Konsequenzen, (die nur dazu dienen können, ein gehässiges Licht auf die bestrittene Sache zu werfen, das aber oft auf den Bestreiter zurückfällt), die Gültigkeit der Prinzipien des

neuen Syſtems in Anſpruch nehmen, als wodurch allein die Wahrheit gewinnen, und der Gegner ſowohl ſein Talent und ſeine Einſicht als ſeinen guten Willen bewähren kann.*)

---

*) Jene Vorſicht *empfiehlt* nicht blos die *Klugheit*, (um nicht durch eine ungegründete Klage, auf die vielleicht nichts weiter, als ein Angebrachter-Maaſsen-abgewieſen, erfolgt, ſich vor dem Publikum zu kompromittiren, und dadurch ſowohl bey einem nicht zu verachtenden Theile der Mitwelt, als inſonderheit bey der Nachwelt, die unparteyiſch richtet und durch nichts Perſönliches geblendet wird, in einem zweydeutigen Lichte zu erſcheinen, und ſo vielleicht bey den beſten Abſichten dennoch endlich verkannt zu werden) ſondern es *gebietet* ſie auch die *Pflicht*. Wenn du behaupteſt, ein philoſophiſches Syſtem ſey gefährlich und ſchädlich, ſo heiſst dieſs nichts anders, als: es ſey nicht blos in ſeinen Prinzipien falſch, (weil das Wahre *an ſich* nie gefährlich und ſchädlich iſt, *durch Miſsbrauch* aber ſelbſt das reine Evangelium Jeſu ſo entweiht worden iſt, daſs es *dadurch* [durch unreine Menſchenhände] die Sitten verdorben, die Unterthanen rebelliſch gegen ihre Regenten und die Kirche zur grauſamſten Blutſauſerinn, zu einem faulen Sumpfe des unſinnigſten Aberglaubens gemacht hat), ſondern es führe auch durch jene Prinzipien auf Reſultate, welche entweder in Rückſicht der Sittlichkeit überhaupt, oder in beſondrer Beziehung auf Recht und Religion, auf Staat und Kirche, verderblich ſeyen. Wenn nun die Vorſteher des Staats, welche als ſolche auch Vorſteher, wenigſtens Aufſeher, der Kirche ſind, und welche wegen ihres hohen und ſchweren Berufs das angeklagte Syſtem unmöglich ſelbſt gründlich ſtudiren, noch weniger ſich darüber mit den Vertheidigern deſſelben in Erörterungen einlaſſen können,

Wird aber jene Anklage gleichwohl vorgebracht, und ist man nicht gleich im Stande, sie selbst gründlich zu beurtheilen, so enthalten jene Erfahrungsdaten ebenfalls hinlängliche Winke zum

---

weil sie dadurch in ein Schulgezänk verwickelt würden, das unter ihrer Würde ist — wenn diese Männer deiner Klage Gehör geben, und sie für gegründet halten: so ist es natürlich, dafs sie, ihrer Pflicht eingedenk, Maafsregeln ergreifen werden, die Gefahr abzuwenden und dem Schaden vorzubeugen. Was das für Maafsregeln seyn, und welche Folgen daraus entspringen werden, ist leicht einzusehen, obgleich nicht überall abzusehen. Nun ist und bleibt es doch möglich, dafs du dich in Beurtheilung jenes Systems geirrt hast, da niemand untrüglich ist. Wenn also die Wahrheit unterdrückt wird, wenn gute Köpfe aufser Thätigkeit gesetzt werden, wenn wahrheitliebenden und wohlgesinnten Männern wehe geschieht, so bist du, der du durch deine unvorsichtige Klage zum Gebrauche jener Maafsregeln riethest, wenigstens Veranlassung gabst, wegen dieses Unrechts verantwortlich. Hierbey kannst du dich nun nicht mit dem Vorwande eines sogenannten *irrenden* Gewissens rechtfertigen. Denn es ist eine ohne alle Ausnahme zu befolgende Vorschrift der Moral: *Quod dubitas, ne feceris.* Wirst du dich nun vor deinem Gewissen befragen, ob deine Klage über allen Zweifel erhaben sey — und diese Frage mufstest du als gewissenhafter Mann vor allen Dingen thun, ehe du mit einer Klage hervorzutreten wagtest, bey der es gar nicht auf individuelles oder partielles, sondern auf allgemeines Recht und Wohl abgesehen ist — so wirst du bald finden, dafs sie dieses weder in *objektiver* noch in *subjektiver* Hinsicht sey. Nicht in *objektiver* — denn eine Menge von denkenden und (so viel man äufserlich darüber urtheilen kann) auch wahrheitliebenden

Verhalten sowohl als zur Beruhigung. Man kann nämlich mit Gewissheit voraussetzen, dass wenn irgend ein neues philosophisches System in der That gefährlich und schädlich ist, wenn es die ächte Sittlichkeit zu verderben, die wahre Staatswohlfahrt zu untergraben und der Religion ihr Ansehen zu rauben droht, es gewiss nicht sich lange aufrecht erhal-

---

und wohlgesinnten Männern protestirt und appellirt auf das Feyerlichste gegen deine Beschuldigung und die derselben zufolge zu besorgende Verurtheilung ihrer Ueberzeugungen — mithin kann jene Beschuldigung nicht als etwas Ausgemachtes und Allgemeinzugestandenes angesehen werden. Nicht in *subjektiver* Hinsicht — denn so fest du auch von der Gültigkeit derselben überzeugt zu seyn glauben magst, so würdest du gleichwohl Bedenken tragen, sie *mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern.* Wenn das Publikum als der Gerichtshof gedacht wird, vor dem du deine Klage anbringst, und der Richter fragte dich: *Getrauest du dich wohl in Gegenwart des Allwissenden mit Verzichtleistung auf alles, was dir werth und heilig ist, die Wahrheit des Vorgebens zu betheuern, dass dieses philosophische System* (der Beklagte) *in seinen Prinzipien falsch, und in seinen Resultaten für Sittlichkeit, Religion und Menschenwohl verderblich sey?* — gewiss, du würdest als gewissenhafter Mann zittern und zagen, wenn dir ein solcher *Eid für Gefährde* abgefordert würde, und würdest also eben dadurch verrathen, *dass du an der Rechtmässigkeit deiner Klage zweifelst.* Die Pflicht gebietet dir also, eine Klage gar nicht zu erheben, wodurch du, wenn sie ungerecht ist, und gleichwohl erhört würde, die schreyendsten Ungerechtigkeiten veranlassen könntest.

erhalten, allgemeinen Beyfall finden, und in die gemeine Denkungsart und Handlungsweise übergehen werde. Denn erstlich wird — wie ein oftgenannter philosophischer Schriftsteller sagt — » Vernunft schon von selbst durch Vernunft so wohl gebändigt und in Schranken gehalten, dafs man gar nicht nöthig hat, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, dessen besorgliche Obermacht gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegen zu setzen.« Sodann kann es nicht oft genug gesagt werden, dafs die Welt dasjenige, was wahr und recht und gut ist, *soweit es Gemeingut der Menschen ist und also für den gemeinen Gebrauch im Leben* (nicht blofs für die Schule) *gehört*, nicht erst von den Philosophen zu lernen braucht, sondern dafs *in dieser Rücksicht* jede Menschenvernunft und jedes Menschenherz in sich selbst den einziggültigen Maafsstab der sittlichen Güte, des äufsern Rechts, und der religiösen Überzeugung hat; und diesen Maafsstab weifs der Nichtphilosoph oft besser (praktisch) zu brauchen, als der Philosoph, weil jener zwar nicht mit gewaffneten Augen sieht, aber doch mit gesunden Augen sehen kann, dieser hingegen oftmals durch farbige Gläser getaufscht und daher zu falschen Ansichten verleitet wird. 'So wenig nun die praktische Überzeugung von dem, was der Mensch zu thun und zu lassen, zu glauben und zu hoffen hat, von der theoretischen Einsicht (in die Gründe des Fürwahrhaltens) welche das Sy-

ſtem oder die Schule gewährt, abhangt, und erſt durch ſie *erzeugt* werden muſs, ſondern derſelben im menſchlichen Gemüthe vorhergeht: ſo wenig kann jene Überzeugung auch je durch das Syſtem oder die Schule, wenn dieſe durch ihre Spekulazionen auf falſche Theorien geführt wird, oder aus Mifstrauen gegen die Spekulazionen der Vernunft alle philoſophiſchen Theorien verwirft, dem menſchlichen Gemüthe *entriſſen* werden. Es ſagt daher ein ungenannter Dichter in den Horen eben ſo witzig als treffend von dieſem Unvermögen der philoſophiſchen Syſteme oder der Schulen:

Doch weil, was ein Profeſſor ſpricht,
Nicht gleich zu allen dringet,
So hat *Natur* die Mutterpflicht,
Und ſorgt, dafs nie die Kette bricht,
Und dafs der Reif nie ſpringet.
Einſtweilen bis den Bau der Welt
Philoſophie zuſammenhält,
Erhält *Sie* das Getriebe
Durch Hunger und durch Liebe. *)

*) *Hunger* und *Liebe* allein (wenn man unter der letzten nach der Zuſammenſtellung mit dem Hunger blofs das phyſiſche Geſchlechtsbedürfnifs, und nicht etwa die praktiſche, allgemeine Menſchenliebe verſteht) thut's nun freylich wohl eben ſo wenig, als es das Waſſer in der Taufe allein thut, uns zu guten Chriſten zu machen. Aber die natürlichen Anlagen des Menſchen, der Keim des Wahren und Guten, den die Natur oder der weiſe Urheber derſelben im menſchlichen Verſtande und Herzen verborgen hat,

»Was hilft denn alſo alle eure Philoſophie, und inſonderheit die kritiſche?« — »Wir antworten und beſchlieſsen mit den Worten, womit unſer Meiſter ſeine Kritik der praktiſchen Vernunft beſchlieſst: »*Wiſſenſchaft, kritiſch geſucht und methodiſch eingeleitet*, iſt die enge Pforte, die zur *Weisheitslehre* führt, wenn unter dieſer nicht bloſs verſtanden wird, was man *thun*, ſondern was *Lehrern* zur *Richtſchnur* dienen ſoll, um den *Weg* zur Weisheit, den jedermann gehen ſoll, *gut und kenntlich zu bahnen*, und *andre vor Irrwegen zu ſichern*; eine Wiſſenſchaft, deren *Aufbewahrerinn* jederzeit die Philosophie bleiben muſs, an deren *ſubtiler Unterſuchung* das Publikum keinen Antheil, wohl aber an den *Lehren* zu nehmen hat, die ihm, *nach* einer *ſolchen* Bearbeitung, allererſt recht *hell einleuchten* können.«

---

woraus eben der gemeine Menſchenſinn im Theoretiſchen ſowohl als im Praktiſchen erwächſt, und welchen Keim die Philoſophen nur pflegen und warten ſollen — der iſt es, welcher das Getriebe der Menſchenwelt bisher erhalten hat, und noch ferner erhalten wird, was auch Philoſophen oder Afterphiloſophen thun mögen, jenen Keim zu erſticken.

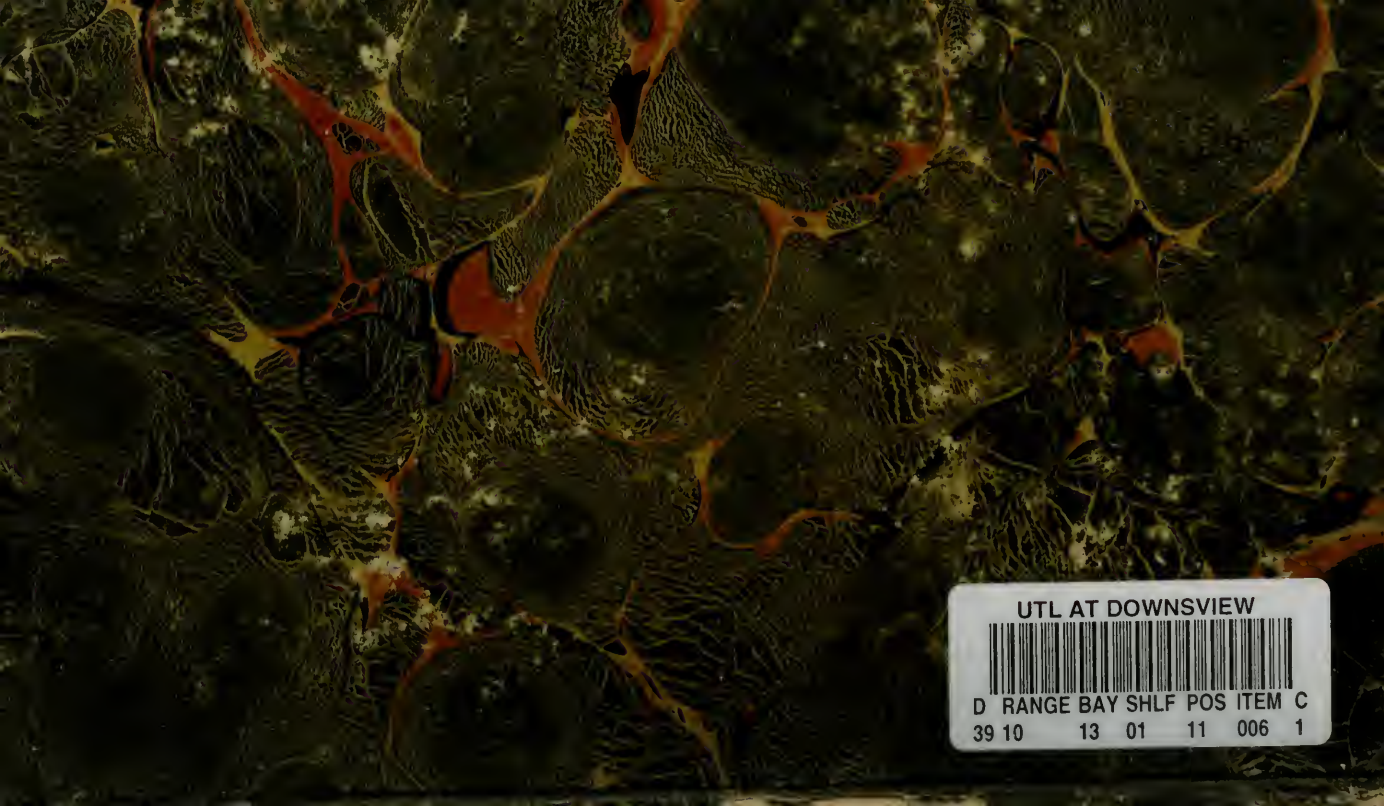
Wittenberg,
gedruckt bey C. P. Meltzer.

BD
573
K7

Krug, Wilhelm Traugott
Über das Verhältniss

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 13 01 11 006 1